

MIKAEL

"¿QUIÉN COMO DIOS?"



CONGRESO MARIANO NACIONAL
Mons. Adolfo Tortolo

LOS "DERECHOS HUMANOS"
Josef Pieper

PROYECCION HISTORICA DE LA
ENCICLICA "DIVINI REDEMPTORIS"
Bernardino Montejano

MODERNISMO Y TEOLOGIA DE LA LIBERACION
Alfredo Sáenz

ABRAHAM, EN EL PENSAMIENTO
• DE SANTO TOMAS
Iván R. Luna

LA ENCICLICA "HUMANAE VITAE"
Marcelino Zalba

LA DIVINIDAD DE CRISTO
Carlos M. Buela

21

MIKAEL

Director: Pbro. Lic. Silvestre C. Paul.
Rector del Seminario Arquidiocesano.

Consejo de Redacción: Excia. Rvma. Mons. Dr. José María Mestres, R. P. Lect. y Lic. Fr. Marcos R. González O. P., Pbro. Lic. Alberto Ignacio Ezcurra, Pbro. Dr. Luis Melchiori, R. P. Dr. Alfredo Sáenz S. J., Pbro. Juan Alberto Puiggari, Pbro. Hernán H. Quijano Guesalaga.

Secretaría de Redacción: A cargo de un grupo de seminaristas de los cursos de Teología y Filosofía.

- En los artículos y documentos de nuestro Arzobispo así como también en los editoriales, queda expresada la posición oficial de MIKAEL.
- Los artículos que lleven firma no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma.
- No se devuelven los originales no publicados.

PARANA (Provincia de Entre Ríos)

REPUBLICA ARGENTINA

Impreso en los Talleres Gráficos de EDITORIAL BELGRANO
Belgrano 4027/47 - Santa Fe (República Argentina)

MIKAEL

**Revista del
Seminario de Paraná**

A ñ o 7 - N º 2 1

Tercer Cuatrimestre de 1979

REGISTRO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL 19536

INDICE

Mons. Adolfo Tortolo	Congreso Mariano Nacional	3
Alfredo Sáenz	Modernismo y Teología de la Liberación	7
Enrique Díaz Araujo	Fantaciencia: el retorno de los embaucadores	51
Carlos Miguel Buela	La divinidad de Cristo	57
Bernardino Montejano (h)	Proyección histórica de la Encíclica "Divini Redemptoris"	81
Ignacio B. Anzoátegui	Retablo de Navidad	89
Josef Pieper	Los "Derechos Humanos"	91
Marcelino Zalba	La Encíclica "Humanae Vitae"	101
Iván R. Luna	Abraham, en el pensamiento de Santo Tomás	109
Leonardo Castellani	El Arte y la Belleza	127
Bibliografía		133

Los grabados de las páginas 59 y 126 pertenecen a Juan Antonio Ballester Peña, y el de la página 100 a Juan Antonio Spotorno.

CONGRESO MARIANO NACIONAL

I

Convocados por sus Pastores, que proclaman el Año Mariano Nacional, los católicos argentinos inician la preparación de una verdadera gesta de Dios.

De inmediato puede surgir una pregunta: ¿Por qué un Año Mariano Nacional? La respuesta exige al menos un rápido análisis, que a su vez cuestionará a nuestra conciencia cristiana, rutinaria y adormecida cuando se trata de trascender las escalas del espíritu. La respuesta inicial es ésta: "Se trata de María Santísima". Y si acaso nos dice poco lo que acabamos de señalar, podríamos responder así: "Dios, su inteligencia, su amor se concentran en un gran Misterio. Y ese gran Misterio es María. Pero no de cualquier modo. La cobijó en su mente divina, en su corazón divino durante los años eternos y la preparó y la quiso a su imagen y semejanza. Después de Dios, Ella. Y así fue exhalando en Ella un infinito cúmulo de gracias, de santidad, de gloria".

La respuesta que dice todo a nuestro débil y limitado espíritu es afirmar que María es Madre de Dios y de los hombres. Su misterio, su misión de ayer en la tierra y de hoy en el cielo es ser Madre de Cristo y Madre nuestra.

II

La convocatoria de los Obispos exige generosa respuesta. Guardando las distancias los Obispos podríamos decir con el lenguaje apostólico: "Nos ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros disponer el Año Mariano Nacional".

En el fondo de nuestro corazón el Señor nos invita a colaborar con El en la exaltación de la Madre, contribuyendo con lo mejor de nosotros mismos. Y lo mejor de nosotros mismos es el ansia operante de ser santos.

El Año Mariano Nacional es una invitación a superarnos, con-

centrando todo nuestro mundo interior en imitar a Cristo y ser hechura de María.

El hielo no cuadra ni es compatible con los planes de Dios. Cabe sí el fuego de un amor apasionado, porque del fuego del amor surgió la estirpe de los hijos de Dios: María, la primera de todas.

Es fácil que vuelva a hacerse la pregunta de este modo: ¿Para qué un Año Mariano? Vivimos en pleno siglo de la rapidez incontrolada, de la superficialidad. Rozamos las cosas pero no penetramos en sus secretos. Ignoramos lo que es un proceso de decantación de las grandes ideas. No sabemos detenernos, cerrar los ojos, escuchar al corazón y profundizar hechos y doctrina. Y por sobre todas las cosas auscultar la voz de la Sabiduría eterna que se nos proyecta a través de María, a la que gozosamente llamamos sede o fuente de la Sabiduría.

Ella encarna dos realidades que exigen nuestro compromiso de cristianos. Ella es la mujer sin mancha, sin culpa, sin pecado. La toda pura, la toda santa. La Inmaculada, la que nunca percibió el aliento del pecado.

Pero al mismo tiempo, y en sublime grado, María es Aquella que **ab aeterno** fue poseída por Dios, de modo eminente, y ese "ser poseída" significa un eterno fluir del mismo Dios para comunicarse sin interrupción alguna a la Santísima Virgen, unida a cada Persona Divina como a toda la Trinidad.

¡Ella es la llena de gracia! Expresión inagotable ya que la gracia de Dios es Dios.

Es muy poco y muy pobre lo que decimos. Pero aun sabiendo que los abismos suceden a los abismos, no podemos renunciar al deseo de llegar a lo más profundo de su ser para captar el alma de su alma.

III

Conocer y amar a María Santísima es imperativo irrenunciable. Necesitamos tiempo y espacio. Pero el mayor conocimiento lo da la experiencia mística de María, la atmósfera de su vida, pero sobre todo su interior. Allí Ella nos invita a penetrar muy hondamente en su espíritu y saborear la dulzura de su íntima familiaridad.

La contemplación de María nos aproxima más a su riqueza espiritual.

Toda Ella —cuerpo y alma— está inmersa en Dios. Los dones del Espíritu Santo la enriquecen hasta el infinito; entre su Hijo

Dios y Ella se da una constante intercomuni6n, una afinidad espiritual inmensamente superior a la conjunta de todos los santos.

No exageramos al decir que la aspiraci6n m6s profunda de un alma enamorada de María es vivir en el alma de María. Qué dulce es mirar los ojos de la Madre y contemplar por un instante su santidad, su virtud, su pureza. Esta contemplaci6n lleva al éxtasis para desde él decirle a María: "Madre mía; Dios es como Tú y Tú como El".

Hablando de los Santos podemos hablar de vida mística. Hablando de María Santísima podemos hablar de vida mística por derecho propio, por su maternidad divina, por su desposorio con el Espíritu Santo. Es su atmósfera; y, de nuevo: es su vida.

En la mística cristiana la palabra contemplaci6n y su contenido nos acerca a Dios y nos hace experimentar lo que El es en su relaci6n con María y lo que es María en su relaci6n con Dios.

Ella se revela a sus hijos, mientras los hijos se embeben en el alma de la Madre. Ese dulce apotegma recogido por los siglos: "Monstra Te esse Matrem", dice mucho más de lo que nos parece decir. No se trata sólo de suplicar en orden a recibir favores. No. Las madres tienen puestos sus ojos en el rostro de sus hijos.

Un intercambio misterioso ocurre entre María y sus hijos. Se miran, se contemplan. Qué Madre no goza contemplando a su hijo y qué hijo no debiera exultar contemplando a su Madre.

"Muestra que eres Madre" es una invitaci6n a requerirle los bienes celestiales. Con sólo ver su rostro somos iluminados, atraídos hacia Ella.

Ver su rostro es contemplarla, es caer en el éxtasis de lo santo, de lo sagrado, de lo sublime. Es pedirle que descubra su interior y nos impulse a decirle: "Tú eres como Dios, y nosotros queremos ser como Tú".

Contemplarla es entrar en el alma de María. ¿Es ello posible? Absolutamente sí. Ella es Templo vivo de la Trinidad. Quien nos dijo como mandato "permaneced en Mí y Yo en vosotros", nos abrió el camino que conduce a Dios y que pasa por María Santísima.

IV

Pero el conocimiento culmina en el amor. El amor no tiene término ni medida. Cuanto más amor, más amor. Ese amor del que San Juan de la Cruz nos dice "que ni cansa, ni se cansa", tiene una constante fuerza superior que hace al alma toda de María, **totus tuus**, todo tuyo, breve sentencia que expresa las relaciones entre

la Madre y los hijos. Debemos empeñarnos en vivir la verdad que está contenida en esta sentencia. En esta tan corta sentencia, pero tan requerida por las leyes del amor.

El pueblo fiel, en gran escala, escuchará a sus Pastores y siguiéndolos, llegará muy pronto a la ruta espiritual que conduce al Corazón de María.

Para quienes están marcados y elegidos por una misión más excelsa, para nosotros, los llamados al sacerdocio, el Año Mariano Nacional debe ser una ruta hacia la interioridad, hacia ese interior, puro y lleno de calor del Espíritu Santo. A esa interioridad en cuyo silencio Dios es todo en todo, y María la privilegiada colaboradora de Dios en subordinada unión con Cristo.

† **ADOLFO TORTOLO**
Arzobispo de Paraná



MODERNISMO Y TEOLOGIA DE LA LIBERACION

La crisis modernista de comienzos de siglo no ha terminado. Se continuó en la denominada "nouvelle théologie" y ahora se prolonga en lo que se ha dado en llamar "progresismo". Sin embargo, esta corriente no se expresa siempre de la misma manera. El progresismo de los teólogos europeos permanece más en el campo teórico-especulativo de la teología, reuniendo en un haz el inmanentismo moderno, el rechazo de la filosofía aristotélico-tomista y el criticismo bultmanniano. El programa latinoamericano, en cambio, se orienta esencialmente hacia el plano de la praxis socio-política. A este último nos referiremos de manera particular, tratando de detectar hasta qué punto sus inclinaciones van en una dirección que revela cierta continuidad con el viejo modernismo.

I. EL MODERNISMO

El modernismo es menos un sistema definido que un modo de hacer teología, un método que mira a adaptar las verdades católicas a las osadías del pensamiento contemporáneo. No es acá el lugar de esbozar la historia de esta herejía —o reunión de herejías— cuanto de resumir sus principales aseveraciones. Lo haremos muy brevemente, teniendo en cuenta sobre todo la admirable y sintética exposición que del modernismo ofrece la Encíclica "Pascendi", publicada por San Pío X en 1906, cuyos resultados se condensan en el Decreto "Lamentabili", del mismo año.

San Pío X fue muy consciente de la necesidad de enfrentar a esta herejía. Porque si bien es cierto, como él mismo dice en su Encíclica, que en todas las épocas se ha requerido la vigilancia del Pastor supremo, "lo que sobre todo exige de Nos que rompamos sin dilaciones el silencio, es la circunstancia de que al presente no es menester ya ir a buscar a los fabricantes de errores entre los enemigos declarados: se ocultan, y esto es precisamente objeto de grandísima ansiedad y angustia, en el seno mismo y dentro del corazón de la Iglesia... Son, sin duda, enemigos de la Iglesia, y no se apartará de lo verdadero quien dijera que ésta no los ha tenido peores. Porque, en efecto, como ya se notó, ellos traman la ruina de la Iglesia, no desde fuera, sino desde dentro: en

nuestros días el peligro está casi en las entrañas mismas de la Iglesia y en sus mismas venas; y el daño producido por tales enemigos es tanto más inevitable cuanto más a fondo conocen a la Iglesia. Añádase que han aplicado la segur, no a las ramas, ni tampoco a débiles renuevos, sino a la raíz misma; esto es, a la fe y a sus fibras más profundas. Mas una vez herida esa raíz de vida inmortal, pasan a hacer circular el virus por todo el árbol, y en tales proporciones, que no hay parte alguna de la fe católica donde no pongan su mano, ninguna que no se esfuerce por corromper" (1).

1. Inmanencia vital y revelación

Los dos grandes sistemas que están en la base de la filosofía moderna, el criticismo kantiano, que confina al hombre en el mundo subjetivo, y el positivismo, que no le permite afirmar sino los datos provistos por las ciencias experimentales, parecían llamados a demoler los fundamentos naturales sobre los que reposa el cristianismo. Sin embargo, ambos sistemas dejaban subsistir un hecho, "la experiencia religiosa". Sobre este hecho inconcuso, los modernistas iban a apuntalar su teoría, tratando de armonizar así el subjetivismo moderno con los dogmas de la Iglesia de siempre. Lo dice el Papa con toda claridad: "El **agnosticismo** no es sino el aspecto negativo de la doctrina de los modernistas; el positivo está constituido por la llamada **inmanencia vital**. El tránsito de la primera a la segunda fase del sistema es como sigue: natural o sobrenatural, la religión, como todo hecho, exige una explicación. Pues bien: una vez repudiada la teología natural y cerrado, en consecuencia, todo acceso a la revelación por quedar desechados los motivos de credibilidad; más aún, abolida por completo toda revelación externa, resulta claro que no puede buscarse fuera del hombre la explicación apetecida, y debe hallarse en el interior del hombre; mas como la religión es una forma de vida, la explicación ha de hallarse en la vida misma del hombre. Por tal procedimiento se llega a establecer el principio de la **inmanencia religiosa**. En efecto, todo fenómeno vital, y ya queda dicho que tal es la religión, reconoce por primer estimulante cierto impulso o indigencia, y por primera manifestación ese movimiento del corazón que llamamos **sentimiento**. ... Este sentimiento tiene por distintivo el llevar envuelta la misma **realidad** de Dios bajo el doble concepto de objeto y de causa íntima, y además el de unir en cierta manera al hombre con Dios. Tal **sentimiento** es para los modernistas la fe, y la fe así entendida es para ellos el principio de toda religión" (2).

En este sentimiento no sólo encuentran la fe, sino con la fe y en la misma fe, afirman la existencia de la **revelación**. Si Dios es causa y efecto de la fe, es evidente que en ese sentimiento Dios es al mismo tiempo revelador y revelado. Henos aquí, partiendo de una premisa filosó-

(1) Cf. Pascendi, introducción.

(2) Ibid., D. 2074.

fica, arribados a un nivel teológico. La Sagrada Escritura es una colección de **experiencias**, no de las cotidianas y banales, sino de las extraordinarias e insignes que acaecen en toda religión. Y la inspiración no se distingue sino acaso por la vehemencia del impulso que siente el creyente de manifestar su fe de palabra o por escrito (3). La religión católica, como las demás religiones, no conoce otro origen: "se formó por proceso de **vital inmanencia** en la conciencia de Cristo, varón de privilegiadísima naturaleza, cual jamás hubo ni habrá" (4).

El razonamiento pontificio es categórico: "El filósofo afirma: **el principio de la fe es inmanente**; el creyente añade: **ese principio es Dios**; concluye el teólogo: **luego Dios es inmanente en el hombre**. De donde brota la **inmanencia teológica**" (5).

2. La formulación de la fe

Para el modernista la verdad no es más inmutable que el hombre mismo, pues se desenvuelve con él, en él y por él (6). De ahí la ley que erige a la **conciencia religiosa** en regla universal, a la que todo debe sujetarse, incluso la suprema autoridad de la Iglesia en el orden cultural, doctrinal y disciplinar (7).

Cabe aquí una interrogación: si la fe es reductible al sentimiento, ¿cómo aparecen los dogmas, o las formulaciones de la fe? La inteligencia, afirman los modernistas, trata de expresar los fenómenos vitales, de "pensar su fe". Pero esa formulación ¿expresa de veras el sentimiento inmanente? "Es preciso ante todo inquirir qué relación existe entre las **fórmulas religiosas** y el **sentimiento religioso** del ánimo; lo que alcanzará fácilmente el que atiende a que el fin de tales **fórmulas** no es otro que proporcionar al creyente el modo de darse cuenta de su fe, y por esto son intermedios entre el creyente y su fe; con relación a la fe, son signos inadecuados del objeto, vulgarmente llamados **símbolos**; con relación al creyente, son meros **instrumentos**. Por esto de ningún modo se puede afirmar que contengan la verdad absolutamente; pues, como **símbolos**, son imágenes de la verdad y, por lo tanto, han de ser acomodados al sentimiento religioso en cuanto éste al hombre se refiere; como **instrumentos**, son vehículos de la verdad, y por esto tendrán que acomodarse recíprocamente al hombre en cuanto se relaciona con el sentimiento religioso" (8).

Así pues se establece una curiosa continuidad. Si la revelación no es sino la conciencia adquirida por el hombre de su relación con Dios, el dogma brota de cierto impulso o necesidad en cuya virtud el creyente trabaja sobre sus pensamientos para ilustrar más tanto su conciencia co-

(3) Cf. Ibid., D. 2090.

(4) Ibid., D. 2077.

(5) Ibid., D. 2987.

(6) Cf. Decreto Lamentabili, 58; D. 2058.

(7) Cf. Pascendi, D. 2075.

(8) Ibid., D. 2079.

mo las ajenas. "Todo este trabajo consiste en penetrar y perfilar la primitiva **fórmula** de la mente, no en sí misma, según el desenvolvimiento lógico, sino según las circunstancias o, como ellos dicen con menos propiedad, **vitalmente**" (9).

Toca al Magisterio de la Iglesia penetrar las conciencias individuales y buscar allí denominadores comunes, porque la sociedad religiosa no puede ser verdaderamente una, si no es una la conciencia de sus miembros y una la fórmula de que se valen. De ahí que el oficio del Magisterio sea encontrar "la fórmula que mejor diga a la conciencia común", o sea que, a la postre, "debe inclinarse a las formas populares" (10)

Se advierte hasta qué punto la fe queda sometida a la filosofía reinante. La filosofía ya no es más la "ancilla theologiae"; como dice San Pío X, citando a Pío IX, "hacen de la cabeza cola y fuerzan a la reina a servir a la esclava" (11).

3. Adaptación a la historia

Los datos prenotados nos llevan a una conclusión de importancia: la religión, para que sea verdaderamente viva, debe **variar**. "De donde pasan a lo que en su doctrina es casi lo capital, a saber, **la evolución**. Si, pues, no queremos que el dogma, la Iglesia, el culto sagrado, los libros que como santos reverenciamos y aun la misma fe languidezcan con el frío de la muerte deben sujetarse a las leyes de la evolución" (12). Se trata de una evolución vital, no necesariamente por incorporación de nuevas formas, sino por una creciente profundización del sentimiento religioso en la conciencia. Nuevas experiencias, que responden a la necesidad de los tiempos, reemplazan a las antiguas. "En fin, la Iglesia encuentra la razón de su desenvolvimiento en que exige adaptarse a las circunstancias históricas" (13).

Cristo no habría enseñado un cuerpo doctrinal determinado, aplicable a todos los tiempos y a todos los hombres, sino que más bien dio comienzo a cierto movimiento religioso, que deberá ser adaptado a los diversos tiempos y lugares (14). Y así la doctrina instaurada por Cristo fue al principio judaica, después, por sucesivos desenvolvimientos, se fue haciendo paulina, luego joánica, y finalmente helénica y universal (15). Consiguientemente, los principales artículos del Credo no tenían para los cristianos de la primitiva Iglesia el mismo sentido que tienen para los cristianos de nuestro tiempo (16). Más aún: el progreso de la ciencia exige que se vayan reformando los conceptos relativos a Dios,

(9) Ibid., D. 2089.

(10) Ibid., D. 2093.

(11) Ibid., D. 2085.

(12) Ibid., D. 2094.

(13) Ibid.

(14) Decr. *Lamentabili*, 59; D. 2059.

(15) Cf. *ibid.*, 60; D. 2060.

(16) Cf. *ibid.* 62; D. 2062.

la creación, la revelación, la persona del Verbo encarnado y la redención (17).

Es pues necesario someterse al cambio, si es que se quiere sobrevivir a los avatares de la historia. Así ahora, cuando vivimos en una época que exalta el concepto de libertad, y la conciencia pública introdujo el régimen popular en el estado civil "si no se quiere excitar la guerra intestina en las conciencias humanas, tiene la autoridad eclesiástica el deber de usar de las formas democráticas, tanto más que si no las usa le amenaza la destrucción" (18). Porque también la Iglesia, como la sociedad humana, "está sujeta a perpetua evolución" (19).

Sin embargo, los modernistas chocaban con un hecho incontestable: la Jerarquía seguía afirmando las verdades de siempre. Y entonces inventaron una curiosa teoría según la cual la evolución provendría del conflicto de dos fuerzas, una de las cuales estimula el progreso y la otra pugna por la conservación. La fuerza conservadora florece en la Iglesia y se contiene en la tradición, defendida por la autoridad religiosa. La otra fuerza, la renovadora, se agita en la conciencia de los individuos, que están en contacto más íntimo con la vida, empuja al progreso y se adapta a las necesidades. "De esta especie de convenio y pacto entre las dos fuerzas, conservadora y progresista, esto es, entre la autoridad y la conciencia de los particulares, proceden el progreso y las mudanzas" (20). La autoridad no deberá sino plegarse a la conciencia colectiva: "En la definición de las verdades de tal modo colaboran la Iglesia discente y la docente, que sólo le queda a la docente sancionar las opiniones comunes de la discente" (21).

Finalmente, la tendencia modernista, por su desposorio con el evolucionismo, no puede menos de destacar todo lo que diga relación con la praxis. Y así, "los dogmas de la fe deben retenerse solamente según el sentido práctico, esto es, como norma preceptiva del obrar, más no como norma de fe" (22). Esta preferencia se refracta asimismo al campo de la ética: "En la parte moral se apropian aquella sentencia de los americanistas: que las virtudes activas han de ser antepuestas a las pasivas, promoviendo con el ejercicio las primeras antes que las segundas" (23).

Tal, en sus tesis más centrales, el contenido del modernismo, según nos lo presenta la Encíclica *Pascendi* y el Decreto *Lamentabili*. Veamos ahora cómo sus principales líneas se prolongan en la llamada "teología de la liberación", aun cuando con variantes adecuadas a los nuevos problemas.

(17) Cf. *ibid.* 64; D. 2064.

(18) *Pascendi*, D. 2091.

(19) Decr. *Lamentabili*, 53; D. 2053.

(20) *Pascendi*, D. 2095.

(21) Decr. *Lamentabili*, 6; D. 2006.

(22) *Ibid.* 26; D. 2026.

(23) *Pascendi*, D. 2104.

II. ANTECEDENTES DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Dentro del ámbito hispanoamericano dos son, a nuestro juicio, los expositores más relevantes de esta "nueva teología": Hugo Assmann, especialmente por su obra: **Teología desde la praxis de la liberación** (24) y Gustavo Gutiérrez, particularmente por su: **Teología de la liberación** (25). Es sobre todo a este último, quizás el más ponderado y lúcido, a quien debemos una presentación global de los principales autores y tendencias que constituyen algo así como los predecesores de esta nueva manera de teologizar. Enumeremos sus nombres, ya que la lista no puede ser más sintomática.

1. Descartes

Luego de la destrucción de la Cristiandad, los siglos XV y XVI marcan, según Gutiérrez, un hito importante en la comprensión que el hombre va adquiriendo de él y de su entorno. Gracias sobre todo a los nuevos conocimientos científicos y técnicos, el hombre va abandonando su vieja imagen del mundo y de sí mismo.

Pues bien, en ese momento es decisiva la figura revolucionaria de Descartes. Como escribe Gutiérrez, "Descartes, uno de los grandes nombres de la nueva física que sitúa de manera distinta al hombre frente a la naturaleza, coloca la primera piedra de una reflexión filosófica que, al sostener el primado del pensar, de las 'ideas claras y distintas', en el conocimiento, pone de relieve los aspectos creadores de la subjetividad humana" (26).

2. Kant

La perspectiva liberadora abierta por Descartes se afirma y sistematiza con la "revolución copernicana" obrada por Kant, para quien no son los conceptos los que deben adecuarse a los objetos, sino los objetos los que se regulan sobre esos conceptos. El hombre va dejando de ser "contemplador" para irse haciendo "factor", lo cual involucra un cambio de método incluso en la manera de pensar. Un conocimiento que se hace crítico de sus propios fundamentos, abandona su ingenuidad e ingresa en una etapa de adultez (27).

3. Hegel

Al filósofo de Stuttgart debe la teología de la liberación un aporte sustancial: la introducción del tema de la historia. Su filosofía aparece en buena parte como una reflexión sobre la Revolución francesa, hecho histórico de enorme trascendencia por cuanto proclama el derecho de todo hombre de tener parte en la conducción de la sociedad a la que

(24) Sígueme, Salamanca, 1973.

(25) Sígueme, Salamanca, 1972.

(26) **Teología de la liberación**, Salamanca, 4ª ed., 1973, pp. 54-55. En adelante citaremos T. L.

(27) Cf. *ibid.*, p. 55.

pertenece. Más aún, para Hegel el hombre es consciente de sí "en cuanto que es reconocido por otra conciencia de sí". Ahora bien, este reconocimiento supone un conflicto inicial, una lucha. El devenir histórico, a través de la dialéctica amo-esclavo (resultado de este enfrentamiento original), se mostrará como un proceso de génesis de la conciencia y, por ende, de liberación paulatina del hombre. En este proceso, necesariamente dialéctico, el hombre se construye a sí mismo, alcanza una conciencia real de su propio ser, se libera en la adquisición de una auténtica libertad, sobre todo mediante el trabajo, que transforma el mundo y educa al hombre. Lo importante es que éste vaya pasando de la conciencia de la libertad a la libertad real. "El hombre asume así, gradualmente, las riendas de su destino, presagia y se orienta hacia una sociedad en la que se vea libre de toda alienación y servidumbre. Este enfoque dará inicio a una nueva dimensión de la filosofía: la crítica social" (28).

4. Marx

Se necesitaba ir más allá, sobre todo en el campo de la epistemología. Este paso lo dará Marx, especialmente en su obra "Tesis sobre Feuerbach". En la primera de estas tesis, Marx se sitúa en forma equidistante tanto del materialismo antiguo como del idealismo, o mejor, presenta su posición como la superación dialéctica de ambos. Del primero conservará la objetividad del mundo exterior, y del segundo la capacidad transformadora del hombre. "Conocer para Marx será algo indisolublemente ligado a la transformación del mundo por medio del trabajo" (29). A partir de esta intuición, Marx construirá su teoría sobre la realidad histórica. Analizando la sociedad capitalista y su necesaria esclavización de los hombres advierte que "se debe asegurar el paso del modo de producción capitalista al modo de producción socialista... (de modo que) el hombre pueda comenzar a vivir libre y humanamente" (30).

5. Freud

Sin embargo el hombre de hoy no puede conformarse con la liberación anunciada por Marx. El hombre de hoy aspira, siempre según Gutiérrez, a liberarse no sólo de aquello que viene del **exterior**, y que le impide realizarse como miembro de una clase social; busca asimismo una liberación **interior**, en una dimensión individual e íntima; una liberación no sólo en el plano social, sino también psicológico. Tal sería el aporte de Freud el cual, internándose en el psiquismo humano, descubre la represión como elemento central del aparato psíquico del hombre, esa represión que no es sino el resultado del conflicto entre las pulsiones instintivas y las exigencias ético-culturales del medio social. "Hemos encontrado ya anteriormente, desde Hegel, el conflicto como categoría expli-

(28) *Ibid.*, p. 56.

(29) *Ibid.*, p. 57.

(30) *Ibid.*, p. 58.

cativa germinal, y la toma de conciencia como un jalón en la conquista de la libertad, pero aquí aparecen en un proceso psicológico que debe, él también, conducir a una más plena liberación del hombre (31). La intuición de Freud nos impide disociar la liberación en el campo económico-social de la liberación en el ámbito de la interioridad.

6. Marcuse

Pero ello no es todo. La alienación y el despojo, así como la lucha misma por la liberación de esa situación, "tiene incidencias en el plano personal y psicológico que sería grave descuidar en un proceso por la construcción de una sociedad y un hombre nuevos" (32). Estos aspectos personales, en una perspectiva menos intimista y más abarcante de todas las dimensiones del hombre, están hoy en un foco de interés. "En este sentido, es importante el intento de Marcuse, marcado por Hegel y Marx, de traducir las categorías psicoanalíticas en crítica social... Llega así a entrever la posibilidad —negada escépticamente por Freud— de una sociedad no represiva" (33).

Gutiérrez se apresura a decir que no se trata de avalar sin más todos y cada uno de los aspectos de esta especie de línea ideológica que va de Descartes a Marcuse. Muchas de las nociones allí contenidas deberán ser repensadas en función de la historia, de la praxis, "lugar de verificación de toda teoría" (34). Sin embargo, las reflexiones de dichos autores, a pesar de sus ambigüedades y puntos flojos, expresan "un sentimiento hondamente arraigado —todavía confusamente percibido, pero del que hay una creciente toma de conciencia— en las masas contemporáneas: la aspiración a la liberación" (35). Más aún, muchos hombres han hecho de esa aspiración —en Vietnam, en Brasil o en Praga—, motivo suficiente para entregar sus vidas. "Es ese respaldo el que da validez y vigencia históricas al proceso de ideas cuyos grandes hitos hemos recordado" (36).

Lo que importa destacar como resultado de todo este proceso es "el carácter adulto que ha comenzado a asumir la praxis social del hombre contemporáneo" (37). El hombre se va haciendo cada vez más consciente del ser sujeto activo de la historia, cada vez más lúcido frente a la injusticia social y a toda represión que le impide realizarse, cada vez más decidido a tomar parte en la transformación de las actuales estructuras sociales. "Son, sobre todo, las grandes revoluciones sociales, la francesa y la rusa, para referirnos sólo a dos grandes hitos, así como todo el proceso de fermentación revolucionaria que se deduce de ellas, las que han arrancado —que han empezado a hacerlo— las

(31) Ibid., p. 59.

(32) Ibid., p. 60.

(33) Ibid.

(34) Ibid., p. 61.

(35) Ibid.

(36) Ibid.

(37) Ibid., p. 75.

decisiones políticas de manos de una élite 'destinada' al gobierno de los pueblos" (38).

Podrá parecer insólito que Gutiérrez recurra a la paternidad de autores y hechos tan extraños a la Iglesia y a la doctrina católica. Pero no sólo enumera a pensadores de este tipo. Entre los predecesores de la teología de la liberación, ubica también a otros autores, de extracción católica. Veamos algunos.

7. Teilhard de Chardin

El escritor francés sería como un testigo, en el campo católico, de esta gran corriente liberadora del hombre orientado creadoramente hacia su futuro, actuando en el presente en función del mañana. "Es el hombre que, como dice Teilhard de Chardin, ha tomado en sus manos las riendas de la evolución" (39). Lo que Gutiérrez más exalta en el pensador galo es su intento por buscar la unidad de la fe y de la "religión del mundo", y ello, precisamente, desde una óptica científica.

8. Maritain

La figura de Maritain ocupa un lugar relevante en este listado de influencias. Gutiérrez lo presenta luego de haber criticado largamente lo que él llama "mentalidad de cristiandad". Tal mentalidad, que predominó en la Edad Media, consistía en la creencia de que las realidades terrenas carecían de autonomía propia, de modo que lo temporal no tenía auténtica consistencia frente a la Iglesia. Esta, en consecuencia, continuando lo que se dio en llamar "agustinismo político", utilizaba lo temporal para sus propios fines. Aquí Gutiérrez cita a Congar según el cual "la iglesia no tenía ante sí un mundo plenamente mundo, estando la sociedad ordenada a servir a los fines de la salvación eterna, cuyas reglas las determinaba la iglesia" (40). Siendo la Iglesia la depositaria exclusiva de la salvación, participar en las tareas terrenales tenía para el cristiano un sentido muy preciso: trabajar por el bien directo e inmediato de la Iglesia (41).

Las graves cuestiones que la nueva situación histórica planteó a la Iglesia a partir del siglo XVI, que se agudizaron con motivo de la Revolución francesa, condujeron a un nuevo enfoque pastoral. Es lo que, gracias a Maritain, llevaría el nombre de "nueva cristiandad". Ya antes, como consecuencia de la ruptura entre la fe y la vida social que en la época de la cristiandad estaban fuertemente unidas, se había hecho un ensayo semejante: fue el "liberalismo católico". Pero éste había sido duramente bombardeado por la autoridad eclesiástica. Maritain elabora entonces una nueva filosofía política según la cual la tarea de cons-

(38) Ibid., p. 76.

(39) Ibid., p. 62.

(40) Ibid., cit. en p. 84, nota 2.

(41) Cf. Ibid., pp. 83-84.

trucción de la ciudad temporal ya no tenderá al establecimiento del Reinado Social de Jesucristo sino ante todo a la búsqueda de una sociedad basada en la justicia, el respeto de los derechos de todos y la fraternidad humana. Así se afirma la autonomía de lo temporal frente a la jerarquía de la Iglesia, evitando que ésta intervenga en un campo que en adelante se considera ajeno a su competencia. Sin embargo, en la posición maritainiana la Iglesia sigue estando en cierto modo en el centro de la obra de salvación, de modo que la sociedad debe favorecer su acción en el mundo mediante la creación de una "cristiandad profana", es decir, una sociedad inspirada en principios cristianos (42).

Afirmada la consistencia del mundo, el laico adquiere una función propia que, al decir de Gutiérrez, no le era anteriormente reconocida. Es entonces cuando se introduce la distinción entre obrar "en cristiano" y "en tanto que cristiano". En el segundo caso el laico de algún modo representa a la Iglesia (como acaecía antes con los dirigentes de Acción Católica), en el primero obra bajo su exclusiva responsabilidad, lo que le permite mayor libertad en sus compromisos políticos. Y así corresponde al laico crear la "nueva cristiandad".

Tal sería el mérito de Maritain: al distinguir los planos, al diferenciar bien la Iglesia del mundo, dio un paso adelante saliendo de la visión tradicional. Congar sería el teólogo que mejor representa esta nueva posición. El mundo aparece consistente en sí mismo, distinto de la Iglesia, con fines propios. Consiguientemente se precisa la acción de la Iglesia: la tarea de la construcción del mundo no le incumbe. Asimismo se diferencia mejor las funciones del sacerdote y las del laico. El sacerdote rompe su punto de inserción en el mundo. Su misión, identificada con la de la Iglesia, es evangelizar y animar lo temporal. El laico, en cambio, se inserta en el mundo; junto con otros hombres, cristianos o no, tratará de edificar una sociedad más justa. En cuanto a los movimientos apostólicos de laicos, no pueden exceder la función misma de la Iglesia. Tal perspectiva teológica dominó desde 1950 en adelante. Sería, según el teólogo peruano, la teología representada en los textos del Vaticano II (43).

9. La teología de la secularización

Para Gutiérrez, la posición maritainiana, si bien es meritoria respecto al enfoque anterior, no deja de ser criticable en lo que se refiere a la distinción de planos. De hecho, los esquemas dicotómicos fe-realidades terrestres, iglesia-mundo, sacerdote-laico, pronto comenzaron a perder vitalidad y convertirse en un obstáculo para la pastoral. Los miembros de los movimientos apostólicos se encontraban trabados; llevados por la dinámica de la historia a compromisos cada vez más definidos, se veían "frenados" por aquella delimitación de quehaceres. Sobre la marcha fue-

(42) Cf. *ibid.*, pp. 83-87.

(43) Cf. *ibid.*, pp. 88-91.

ron tomando conciencia de que buena parte de la humanidad vivía en una situación alienante, opresiva, y al mismo tiempo advirtieron hasta qué punto la Iglesia estaba ligada al sector opresor, ya perteneciese a los pueblos opresores, ya a los países pobres, vinculada en éstos a las clases explotadoras. En tales condiciones, ¿se podía honestamente seguir diciendo que la Iglesia no debe intervenir en "lo temporal"? Ello hubiera sido contribuir a mantener el statu quo. De ahí que los grupos dominantes, que siempre se sirvieron de la Iglesia para mantener sus intereses, hoy apelen a la función puramente religiosa de la Iglesia. "La bandera de la distinción de planos ha cambiado de manos. Hasta hace unos años defendida por los elementos de vanguardia, es actualmente sostenida por los grupos de poder" (44).

Mientras tanto, el mundo sigue afirmando su auto-consistencia, se va consolidando en su secularidad. Este proceso irreversible se expresa hoy con el término "secularización". La secularización aparece como un desprendimiento de la tutela religiosa, como una desacralización. Gutiérrez cita a Cox: "Hemos definido la secularización como la liberación del hombre de la tutela religiosa y metafísica, la vuelta de su atención de otros mundos a este mundo concreto" (45). Pero para el teólogo peruano la secularización es más que esto: "Es, ante todo, el resultado de una transformación en la auto-comprensión del hombre. De una visión cosmológica se pasa a una visión antropológica, gracias sobre todo al desarrollo de la ciencia. El hombre se percibe como una subjetividad creadora. Más aún, el hombre toma conciencia de ser agente de la historia, responsable de su propio destino" (46). Y le parece que, en este sentido, la secularización "no sólo se aviene perfectamente con una visión cristiana del hombre, de la historia y del cosmos, sino que favorece una mayor plenitud de la vida cristiana, en la medida en que ofrece al hombre la posibilidad de ser más plenamente humano" (47).

A Gutiérrez no se le escapan las consecuencias de esta nueva actitud. "En primer lugar, más que redefinir el mundo en relación al hecho religioso parecería que éste debe ser redefinido frente a lo profano. Lo mundano aparece, en efecto, cada vez más consistente en sí mismo. Es el mundo hecho **mündig**, mayor de edad, de Bonhoeffer... De otro lado, en un plano muy concreto, y que nos interesa particularmente, si antes se tendía a ver el mundo a partir de la iglesia, hoy se observa casi el fenómeno inverso: la iglesia es vista a partir del mundo. En el pasado, la iglesia usaba al mundo para sus fines; hoy muchos cristianos —y no cristianos— se preguntan si deben, por ejemplo, usar el peso social de la iglesia para acelerar el proceso de transformación de las estructuras sociales" (48).

(44) *Ibid.*, p. 97.

(45) H. Cox, *La ciudad secular*, Península, Barcelona, 1968, p. 39.

(46) Gutiérrez, T. L., p. 99.

(47) *Ibid.*

(48) *Ibid.*, p. 100.

La secularización plantea así un serio desafío a los cristianos: en adelante éstos deberán vivir su fe en un mundo "no religioso que la fe misma ha contribuido a promover" (49). Ello les impone una redefinición de la formulación de su fe, de su inserción en el proceso histórico, de su moral, de su estilo de vida, del lenguaje de su predicación, de su liturgia. "El hombre latinoamericano al participar en su propia liberación toma gradualmente las riendas de su iniciativa histórica y se percibe como dueño de su propio destino; además, en la lucha revolucionaria se libera de una manera u otra del tutelaje de una religión alienante que tiende a la conservación del orden" (50).

El proceso secularizante contribuirá a la eliminación de todo dualismo. Las distinciones temporal-espiritual, sagrado-profano, tienen como fundamento la distinción natural-sobrenatural. Pues bien, todas estas distinciones deben ir desapareciendo (51). De ahí que se haya hablado de la existencia de un cristianismo anónimo, e incluso se anuncie una "cristiandad sin el nombre". Todo ello se traduce en el abandono paulatino de expresiones como fin sobrenatural, vocación sobrenatural, orden sobrenatural. E incluso algunos se plantean la cuestión de saber si la Iglesia es algo realmente distinto del mundo. "La distinción de planos aparece como un esquema agotado, sin respuesta ante los avances de la reflexión teológica" (52). Nos dirigimos así a una "nueva cristiandad", aunque no ya en el sentido de Maritain, una especie de cristiandad de izquierda.

10. Metz

Este teólogo alemán ha contribuido también a ensanchar el caudal de la "teología de la liberación". Su "teología política" destaca las incidencias de la teología en el campo social. La Iglesia, descendiendo a un compromiso en problemas muy concretos, sería como una instancia suprema de crítica al mundo (53).

El influjo principal de Metz se encuentra quizás en la nueva relación que establece entre la teoría y la praxis. Sin embargo, Gutiérrez opina que dicho teólogo se habría quedado en el solo anuncio. Aunque es cierto que ha aportado una hermenéutica política del evangelio, últimamente el problema lo resuelve en los términos de siempre: "la fe debe llevar a una praxis" (54). Los teólogos de la liberación tendrán otra impostación: no se acepta una fe "verdad en sí" independientemente de la praxis; y la misma teología no puede limitarse a una función de prólogo, "científica y neutra", sin compromiso con el pre-

(49) Ibid.

(50) Ibid., p. 101.

(51) Cf. ibid., p. 102.

(52) Ibid., pp. 108-109.

(53) Al respecto escribe Pozo: "No creo que haya gobierno en el mundo que pueda tolerar esta nueva forma de 'Sacro Imperio'"; J. Daniélou y C. Pozo, *Iglesia y secularización*, BAC, Madrid, 1971, p. 136. Se trataría de una suerte de "integrismo de izquierda": ib., p. 137.

(54) Metz, *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca, 1970, p. 146.

sente. A pesar de estas objeciones, es innegable que muchos elementos de Metz han ingresado en la cosmovisión liberadora (55).

11. La teología del desarrollo

Casi todos los investigadores de la génesis de las "teologías de liberación" concuerdan en que su aparición se debe, al menos parcialmente, a una especial situación socio-económico-política en que se encontró el continente tras el fracaso de las tentativas del Plan de Desarrollo lanzado por Kennedy. Así escribe el P. Vekemans: "... es indudable que la teología de la liberación ha sucedido, cronológicamente, a la teología del desarrollo y que, por ahora, lleva muchas de sus huellas" (56). Sin embargo, y a pesar de esas "huellas", los teólogos de la liberación prefieren más bien tomar distancia. El "desarrollismo", con su plan de progreso gradualizado, de hecho no ha traído solución alguna; no queda sino la revolución contra la "dependencia". "Caracterizar a América latina como un continente dominado y oprimido conduce, naturalmente, a hablar de liberación y, sobre todo, a participar en el proceso que lleva a ella" (57). No hay otro remedio que la revolución social. "En esto, la revolución cubana ha cumplido un papel acelerador; ella —dejando de lado otros aspectos y matices— divide en un antes y un después la historia política reciente de Latinoamérica" (58). Ya no es posible contentarse, dice Gutiérrez, con "las ilusiones de un reformismo posconciliar" (59). Si bien el concilio dio el impulso, actualmente "el movimiento tiene su dinámica propia y en cierto modo autónoma" (60).

Según Assmann, la elección misma del término "liberación", aunque signifique "una conexión precisa con elementos esenciales del cristianismo" (61) tiene claras implicancias políticas y revolucionarias, que no posee la palabra "desarrollo". Assmann opina que en el lenguaje de la liberación "mucho más directa fue, por cierto, la influencia terminológica de los frentes de liberación nacional y sus variantes. El lenguaje de las izquierdas revolucionarias, el vocabulario marxista del 'nuevo marxismo' latinoamericano discrepante del reformismo de los partidos comunistas de línea moscovita, todo eso influyó más o menos directamente. Cierta influencia, presumiblemente más indirecta para la América latina, provino de H. Marcuse ('Un ensayo sobre la liberación') y de encuentros internacionales sobre la dialéctica de la liberación" (62).

Asimismo, la palabra "liberación" señala mejor que la palabra "desarrollo" el aspecto conflictual del proceso económico, social y político

(55) Cf. Gutiérrez, T. L., pp. 288-297.

(56) *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo*, CEDIAL, Bogotá, 1976, p. 112.

(57) Gutiérrez, T. L., p. 126.

(58) Ibid., p. 127.

(59) Ibid., p. 321.

(60) Ibid., p. 322.

(61) H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1973, p. 33. En adelante citaremos T. P.

(62) Ibid.

que se opone a las clases opresoras y los pueblos opulentos; más aún, supone concebir la historia como un proceso liberador del hombre en que éste va asumiendo conscientemente su propio destino, coloca en un contexto dinámico la historia e incluso la noción del hombre que va conquistando una libertad real y creadora, en orden a llegar al hombre nuevo. Así, según Assmann, el concepto de "proceso de liberación" es el de "un hombre que se va haciendo...". Con ello quieren superar el peligro de fijación ideológica que tiene todo lenguaje teológico cuando es puntual o estático (63). El lenguaje de la liberación es procesual, no usa "substantivos institucionales" sino "substantivos móviles" (64). Finalmente, afirma Gutiérrez que la palabra "liberación" es más precisa que "desarrollo", porque permite una aproximación a las fuentes bíblicas donde Cristo aparece como aportándonos la liberación del pecado y de toda opresión (65).

12. Freire

También el pedagogo brasileño constituye una de las "fuentes" de la teología de la liberación. Porque si de veras se quiere que la liberación sea auténtica y total, deberá ser asumida por el pueblo oprimido mismo, y para ello deberá originarse en los peculiares valores de dicho pueblo. La verdadera liberación supone una revolución cultural: "Desde este último punto de vista, uno de los esfuerzos más creadores y fecundos que se han hecho en América Latina son las experiencias y trabajos de Paulo Freire, que intenta constituir una 'pedagogía del oprimido'. A través de una 'acción cultural' —que une teoría y praxis— desalienante y liberadora, el hombre oprimido percibe y modifica su relación con el mundo y con los demás hombres. Se pasa así de una 'conciencia ingenua' que no problematiza... a una 'conciencia crítica' que ahonda los problemas... En este proceso, que Freire llama 'concientización', el oprimido 'extroyecta' la conciencia opresora que habita en él, cobra conocimiento de su situación, encuentra su propio lenguaje y se hace, él mismo, menos dependiente, más libre, comprometiéndose en la transformación y construcción de la sociedad" (66).

13. La Iglesia en el proceso de liberación

Así titula Gutiérrez al capítulo que cierra el análisis de las fuentes de esta teología. Aquí el autor destaca cómo los intentos de esta nueva teología provienen de grupos cristianos comprometidos con la liberación de sus pueblos. Con frecuencia algunos movimientos de apostolado laico han entrado en conflicto con la Jerarquía, lo cual los ha obligado a cierta clandestinidad. Ello, por otra parte, ha conducido a unir a todos los oprimidos, cristianos o marxistas, frente al adversario común. A este respecto

(63) Cf. *ibid.*, p. 79.

(64) Cf. *ibid.*

(65) Cf. Gutiérrez, T. L., pp. 68-69.

(66) *Ibid.*, pp. 132-133.

trae Gutiérrez a colación el juicio de Fidel Castro sobre Camilo Torres: "El caso de Camilo Torres demuestra eso: un sacerdote que fue allí a morir por los combatientes por la liberación de su pueblo. Y por ello constituye todo un símbolo de la unidad revolucionaria de los pueblos de América latina" (67). Asimismo el teólogo peruano constata la aparición de grupos sacerdotales que han resuelto involucrarse en este proceso, tomando incluso posiciones claras y comprometidas en el campo político. Esto, si bien para algunos ha significado un cuestionamiento del sentido de su sacerdocio, a otros los ha llevado a un renovado sentido del mismo en el compromiso con los oprimidos (68). De este modo se ha hecho ya frecuente en América latina que ciertos sacerdotes sean considerados elementos "subversivos" hasta llegar en algunos casos a ser asesinados (69).

Laicos, sacerdotes. E incluso obispos, escribe Gutiérrez, se han comprometido por el mismo camino. Aunque de hecho los obispos están mal preparados para esta función, algunos ya se han convertido en figuras políticas en sus respectivas naciones. Y hasta ha acaecido que es todo un episcopado el que ha tomado posición en este campo (70).

(67) *Ibid.*, cit. p. 140, nota 10.

(68) Cita Gutiérrez la carta que el P. Jorge Vernazza, en nombre del Secretariado permanente del movimiento "Sacerdotes para el tercer mundo", escribía al responsable del movimiento "Echanges et Dialogue" (Francia) donde, tras reconocer ciertas coincidencias entre ambos movimientos, añade: "Sin embargo, creemos que nuestros enfoques fundamentales son distintos. Nuestro objetivo esencial no es 'poner fin a nuestra situación de clérigos' sino comprometernos sacerdotilmente en el proceso revolucionario latinoamericano. No hay duda que nuestros condicionamientos sociales y eclesiológicos son muy diversos: América latina exige primordialmente una salvación que se verifique en la liberación de un multiseccular estado de injusticia y opresión. Y es la iglesia la que debe anunciar y promover esa liberación, la iglesia que para los ojos del pueblo está indisolublemente ligada a la imagen y función sacerdotal... De allí que, si bien nuestros hechos y declaraciones nos traen —como de hecho ya nos han traído— fricciones y sospechas con la mayor parte de la iglesia 'oficial', es preocupación nuestra no aparecer marginados de ella a fin de no restar eficacia a nuestra acción, pues es la iglesia la que juzgamos tiene, con respecto al pueblo, una enorme eficacia concientizadora... Se nos ocurre que múltiples razones sociológicas e históricas nos hacen sentir —a nosotros latinoamericanos— el 'estado clerical' en forma distinta a ustedes. Tal vez, la falta de una mayor formalidad y eficacia, o también formas sociales más llanas y 'democráticas', en el gobierno eclesiológico, nos han facilitado el sentirnos menos oprimidos por el mismo... Por lo tanto, nos parece que es el mismo compromiso con el hombre y con el proceso revolucionario el que nos obliga a permanecer clérigos": Carta del 10 de dic. de 1969 en *Enlace*, boletín de ese movimiento, 10 (1970) 22-23.

Y en una carta abierta del mismo grupo sacerdotal argentino a los sacerdotes holandeses a propósito de la cuestión del celibato, se dice: "Célibes o casados, lo importante está en que hagan presente a este mundo de hoy la salvación de Jesucristo. Pero esta salvación, en la coyuntura de 1970, exige terminar con el 'imperialismo del dinero'... Ustedes, sacerdotes de Holanda, ustedes son testigos de Jesucristo y su salvación en un país rico, imperialista y explotador. Permítannos, pues, lanzarles este llamado: Siendo célibes, ustedes no han sabido o no han podido ser la voz de los países despojados, los cuales sufren las consecuencias de la política económica injusta de los dirigentes de sus países. Esperamos que una vez casados lo sepan hacer mejor. En efecto, si la vida matrimonial no les ayuda a abrirse más a las dimensiones del mundo, y sobre todo del mundo de aquellos que son despojados por las 'leyes' del comercio internacional, ustedes no habrán hecho otra cosa que dar un paso más hacia el aburguesamiento. No olviden que, mientras ustedes piden el derecho de constituir su hogar, muchos pobres del tercer mundo renuncian al suyo para entregarse completamente a la liberación de sus hermanos": en *Liberación* (México), marzo 1970. Gutiérrez, T. L., pp. 144-145, nota 18.

(69) A propósito de esta situación, cita Gutiérrez un discurso de Fidel Castro donde, tras afirmar que "el marxismo tiene necesidad de desarrollarse, de salir de un cierto anquilosamiento, de interpretarse con un espíritu objetivo y científico las realidades de hoy, de comportarse como una fuerza revolucionaria y no como una iglesia pseudo-revolucionaria", añade: "Son las paradojas de la historia: ¿cómo, cuando vemos a sectores del clero convertirse en fuerzas revolucionarias, vamos nosotros a resignarnos a ver sectores del marxismo convertirse en fuerzas eclesiológicas?": Disc. de clausura del Congreso de intelectuales, el 12 de enero de 1969, en F. Castro, *Revolución cubana* II, París, 1969, p. 253; cit. en Gut., T. L., p. 145, nota 20.

(70) Cf. Gutiérrez, *ibid.*, pp. 135-147.

La "teología de la liberación" no es pues un aerolito caído del cielo. Especialmente con la ayuda de Gutiérrez hemos expuesto su prehistoria, su larga y secular serie de antecedentes. La vetustez que muestra el tronco de esta teología no impide que sus expositores tengan la sensación de ser los pioneros de algo nuevo y entusiastamente: "En América latina —escribe Gutiérrez—, aquellos que han optado por participar, en la forma que hemos tratado de reseñar en páginas anteriores, en el proceso de liberación, constituyen en cierto modo, una primera generación cristiana. En muchos aspectos de su vida actual, no tienen detrás de ellos una tradición teológica y espiritual. Ellos mismos la están forjando" (71).

III. PRAXIS Y TEORIA

Expuestas ya las raíces de la teología de la liberación, tratemos ahora de ahondar en sus contenidos. Digamos desde ya que son ínfimos. Porque lo que estos teólogos buscan no es tanto ofrecer una "doctrina" cuanto proponer una nueva manera de hacer teología. En esta nueva manera ocupa un papel fundamental el punto de partida, el cual no es otro que la praxis. No que estos autores nieguen la existencia de la revelación pero ésta deberá "verificarse" en la praxis.

1. Hacia una nueva epistemología

Según Assmann, hay dos tipos de reflexión dependientes de dos concepciones de la verdad. Para una, la verdad es algo que se hace, se trata de nuestra verdad y no está predeterminada en un cielo de valores; de ahí que la reflexión deba partir de la praxis, y a ella volver constantemente. Para la otra, la praxis no es un punto de partida sino un punto de llegada, que se desgaja o "decorre", en expresión del autor, de la verdad adquirida; la praxis es vista como algo posterior, como la "aplicación" de una verdad "preexistente" a lo real (72); para este tipo de reflexión "la 'verdad' así comprendida, poseía su mundo propio. ¿Qué mundo era éste? El de una realidad pensada, no el de una realidad que existe. El de la eternidad, no el del tiempo" (73).

Assmann hace suya la primera concepción, definiendo la verdad como algo que se hace, algo que se identifica con la "praxis eficaz" (74), y lo hace apropiándose de unas palabras de Rubem Alves: "La verdad es el nombre dado por la comunidad histórica a aquellos actos históricos que fueron, son y serán eficaces para la liberación del hombre" (75).

La mentalidad tradicional afirmaba que "la verdad existía en sí". "Por eso también el encuentro con la verdad era pensado como una adhe-

(71) Ibid., p. 178.

(72) Cf. Assmann, T. P., p. 63.

(73) Ibid.

(74) Cf. ibid., pp. 102 y 116.

(75) Cit. en ibid., p. 65.

sión intelectual... Existía un 'mundo de la verdad', una esfera intocable, por encima de la vicisitudes de la historización de la verdad" (76). Aquí descansaría la raíz profunda, tanto del dogmatismo y autoritarismo (la verdad definida a priori, independiente de su verificación) como del reaccionarismo (la superestructura de los "valores en sí" es la referencia a la cual se apela para resistir a los cambios históricos). Lo importante era la verdad ideal, la verdad en sí. "La declaración de fidelidad a ésta sirve para encubrir la esencia de la verdad real en el plano de la historia. Los dualismos implican un desprecio del hombre y de la historia... En síntesis: los dualismos son ideologías políticas del 'orden' y del statu quo" (77).

Será menester ir a la praxis; ella sí tiene densidad epistemológica, como afirma tanto Assmann (78) como Gutiérrez (79). La praxis, ordenada a la transformación del mundo, a la ruptura de toda servidumbre, incluye una dimensión de lucha estructural, de conflictividad, generadora de verdad (80).

Esta posición ha quedado bien expresada por estas palabras de Manuel Santos: "Habría a lo mejor que reeditar aquella afirmación de Marx de que ha llegado la hora de la muerte de la filosofía, en el sentido de que —como él decía— los filósofos se han dedicado hasta ahora a interpretar el mundo y ha llegado el momento de transformarlo. A partir de esta muerte de la filosofía tal vez surgiría una nueva filosofía basada en un nuevo sujeto, que sería la práctica social" (81).

2. Praxis y teología

La teoría gnoseológica tiene repercusiones en la concepción misma de la teología. La teología tradicional partía de Dios, era un conocimiento de la realidad a partir de Dios, es decir, a partir del ser de Dios, del conocimiento que El tiene de la realidad, y de lo que su libre voluntad quiere al crear esta realidad. Todo ello se nos hace manifiesto a través de la revelación. La teología era así un conocimiento de la realidad a partir de la revelación de Dios, y de su correlativo en el hombre, la fe con que éste acepta esa revelación. Las afirmaciones fundamentales de la fe constituían los "principios" de conocimiento para la teología. La teología de la liberación, en cambio, parte de una situación histórica concreta para desde allí elaborar una reinterpretación del cristianismo. Un signo de los tiempos, el fenómeno doloroso de los países considerados "dependientes", se convierte en punto de partida y primera palabra de la especulación teológica. "Desde una interpretación particular de una situación histórica concreta, que se da en varios países de la tierra —es-

(76) Ibid., p. 66.

(77) Ibid.

(78) Cf. ibid., p. 90.

(79) Cf. ibid., p. 178.

(80) Cf. ibid., pp. 209 y 78.

(81) Palabras pronunciadas en un debate; cit. en "Stromata", oct.-dic. 1973, Nº 4, 444.

cribe un estudioso de este tipo de teología—, se enfrenta las palabras, hechos, y gestos de que nos da cuenta la Sagrada Escritura y se reinterpretan los conceptos básicos de la teología (creación, caída, redención, gracia, liberación). En este sentido tienen razón estos teólogos al afirmar que están construyendo una teología fundamental y no sectorial" (82).

Analicemos ahora este aspecto en los escritos de Gutiérrez y de Assmann.

— **La posición de Gutiérrez.** Según este autor, se da una estructura ternaria: ante todo la praxis que plantea cuestiones a la inteligencia de la fe (hipótesis), luego la reflexión crítica que elabora una teoría operativa (tesis) y la verificación en la praxis de esa teoría (síntesis provisional, pues el proceso es en espiral, es decir dialéctico). Ya que la praxis es punto de partida y de llegada —de verificación— no es de extrañar su afirmación de que "sólo una praxis revolucionaria... puede crear las condiciones de una teoría fecunda" (83). Su posición es clara: "Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene **después**, es acto segundo. Puede decirse de la teología lo que afirmaba Hegel de la filosofía: sólo se levanta al crepúsculo. La acción pastoral de la Iglesia no se deduce como una conclusión de premisas teológicas. La teología no engendra la pastoral, es más bien reflexión sobre ella" (84).

Gutiérrez no pretende que esta teología reemplace a las otras funciones de la teología, como sabiduría y como saber racional, pero su quehacer crítico lleva necesariamente a una redefinición de esas otras tareas. "En adelante, sabiduría y saber racional tendrán, más explícitamente, como punto de partida y como contexto, la praxis histórica... La relación fe-ciencia se situará en el contexto de la relación fe-sociedad y en el de la consiguiente acción liberadora" (85). No basta con pensar el mundo, será menester situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado. "Por todo esto la teología de la liberación nos propone, tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, sino una **nueva manera** de hacer teología" (86). Será una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad (87).

En frase complexiva: "El compromiso de los cristianos en la historia constituye un verdadero 'lugar teológico'" (88).

(82) J. M. Rodríguez, "El último modelo de la teología de la praxis", en *Religión y Cultura* 20 (1974) 31.

(83) Gutiérrez, T. L., p. 131.

(84) *Ibid.*, p. 35.

(85) *Ibid.*, pp. 38-39.

(86) *Ibid.*, p. 40.

(87) *Ibid.*

(88) *Ibid.*, p. 112.

— **La posición de Assmann.** Para Assmann no existe teoría sin praxis porque la teoría revolucionaria ha de ser teoría en y de la praxis, es decir que surja de la praxis y en ella permanezca (89). El teólogo debe estar atento a la praxis. "Su capacidad de 'escuchar' los desafíos de la historia lo abre para tomar en serio lo que otros 'escucharon' de la misma forma radicalmente histórica, o sea, se abre a la revelación. De ese modo la auscultación de la revelación no se antepone como un a priori a su realidad histórica actual, sino que sólo se volverá algo concreto cuando pasa a través de ella" (90).

De este modo la "reflexión crítica sobre la praxis histórica" será teológica en la medida en que ausculte en la praxis la presencia de la fe cristiana. Durante un debate tenido en la Facultad de Teología de San Miguel, Assmann dejó bien en claro que la praxis debía tener la primacía. A este respecto trajo a colación el caso de Metz, destacando hasta qué punto su pensamiento se alimenta de una teoría que no tiene como base el primado de la praxis en el nivel táctico, real, ontológico, y le contrapuso un segundo tipo de pensamiento, el de los pensadores latinoamericanos, que insisten constantemente sobre el primado de la praxis, de manera que la teología de la liberación no es para ellos una teoría iluminadora de la acción, sino un pensamiento elaborado a partir y dentro de la praxis, es decir, una reflexión crítica de la praxis (91).

Assmann es taxativo, como Gutiérrez. No hablemos ya de "fuentes de la revelación" en el sentido tradicional. "El 'texto' es nuestra situación. Ella es el 'lugar teológico' referencial primero. Las demás referencias (Biblia, tradición, magisterio, historia de las doctrinas) aun porque contienen la exigencia de una praxis siempre actualizada, no son el polo referencial primero de una 'esfera de la verdad en sí' sin conexión con el 'ahora' histórico de la verdad-praxis" (92).

Tal sería la "originalidad" propia de la teología de la liberación respecto de las "teologías políticas" de cuño europeo. Para Assmann el "mérito mayor de la 'teología de la liberación' quizá esté en su insistencia en el punto de partida histórico de su reflexión: la situación de América Latina dominada" (93). Así, pues, toda la teología debe centrarse en la acción y el variado juego de la praxis histórica de los hombres (94). No hay otra lectura válida (verdadera y eficaz) hoy y en América Latina, del mensaje cristiano, sino la que se hace desde el compromiso en una praxis liberadora.

(89) Cf. Assmann, T. P., p. 65.

(90) *Ibid.*, p. 21.

(91) Cf. Stromata, enero-junio 1972, Nº 1/2, 188-189.

(92) Assmann, T. P., p. 102.

(93) *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos*, Tierra Nueva, Montevideo, 1971, pp. 24-26.

(94) Cf. Assmann, T. P., p. 45.

3. Ortopraxis y ortodoxia

La relación entre praxis y teoría, y la primacía de la praxis, implica consecuentemente el primado de lo que llaman "ortopraxis" sobre la "ortodoxia". Para los teólogos de la liberación la "ortodoxia" estaría viciada de idealismo y verbalismo; la "ortodoxia" hablaría en lenguaje abstracto de un orden inmutable y eterno, justificando con ello el "statu quo".

"Ya quedó suficientemente señalada la ubicación central de la praxis en el punto de partida contextual de la Teología de la Liberación —escribe Assmann—. Se inaugura pues un lenguaje, en el cual la tarea de transformación del mundo se conjuga tan íntimamente a la de su interpretación, que esta última es vista como imposible sin la primera. Se declara el fin de toda 'logía' que no sea 'logía' de la praxis... La reflexión pasa a ser encarada enteramente como función crítica de la acción y deja, por tanto, de poseer un mundo propio. Su mundo y su verdad son la propia praxis. Se corta el camino a todo tipo de reflexión que representa el refugio de un mundo verbal revestido de densidad ontológica, que refleja la incapacidad del hombre de tratar los verdaderos problemas. La reflexión interpretativa y el lenguaje en que se expresa pasan a ser encaradas como la dimensión humanizante del acto de transformar el mundo" (95).

Una orientación semejante se encuentra en Segundo. El teólogo uruguayo afirma que a este respecto debe quedar en claro:

"1. Que una teología digna de ser tomada en cuenta por un hombre cabal brota, no de un interés científico y académico, sino de un compromiso humano, pre-teológico, por cambiar y mejorar el mundo...

3. Que sin una sensibilidad comprometida en hacer de la teología un instrumento y un arma al servicio de la ortopraxis, es decir, de una praxis social y liberadora, un falso concepto cuasi-mágico de la ortodoxia disuelve la teología en conceptos universales y ahistóricos" (96).

Constata Gutiérrez que muchos cristianos han comenzado a comprometerse con el proceso revolucionario latinoamericano. "En sus compromisos e incluso en sus intentos de explicación hay más inteligencia de la fe, más fe, más fidelidad al Señor que en la doctrina (así prefieren llamarla) 'ortodoxa' de los círculos cristianos bien pensantes" (97).

4. Crítica

El primado de la praxis sobre la teoría es la destrucción no sólo de la teoría sino de la misma praxis auténtica. La tradición helénica

(95) Assmann, *Opresión-Liberación...*, pp. 87-88.

(96) *Liberación de la Teología*, Lohlé, Bs. As. - México, 1975, pp. 47-48.

(97) Gutiérrez, T. L., p. 266. En la nota 47 agrega: "Basta leer a Camilo Torres... para vencerse de ello".

veía en la figura de Prometeo al introductor de la técnica, pero la técnica derivando del pensamiento. "Primero el pensamiento", tal era el significado que los griegos descubrían en el nombre de Prometeo (previsor, prudente, palabra que probablemente proviene de mantháno, aprender), en contraste con el nombre de su atolondrado hermano, Epimeteo —"el pensamiento después" (epí).

Pensamos que la primera crítica a la teología de la liberación debe dirigirse a su punto de partida. Al tomar la situación de dependencia de América Latina —dependencia estructural— como primera palabra, como lugar de referencia y norma suprema, de hecho queda desplazada la Revelación divina, que la Iglesia conserva en la Tradición y en la Escritura e interpreta auténticamente por su Magisterio. En relación con esto escribe J. M. Rodríguez: "Semejante concepción implica un gran viraje, casi un giro copernicano, respecto a la óptica de la teología tradicional. En la perspectiva tradicional se intentaba captar el sentido de la Palabra de Dios, conocer la doctrina de los Padres y del magisterio de la Iglesia, para iluminar con ese acervo doctrinal la realidad histórica de cada momento y nuestra condición de peregrinos. En la nueva teología, en cambio, la voluntad de Dios hay que descubrirla en la realidad, en la historia, en la praxis, en los actos humanos liberadores" (98).

El nuevo punto de partida pondría en cuestión afirmaciones dogmáticas contenidas en el Concilio Vaticano I según las cuales la doctrina de la fe que Dios ha revelado no es un hallazgo que deba ser perfeccionado por los ingenios humanos, sino un verdadero depósito divino entregado por Cristo a su Esposa, la Iglesia, para que Ella lo conserve y lo interprete (99). Se excluye asimismo la posibilidad de que con el devenir del tiempo haya que atribuir alguna vez a los dogmas un sentido distinto del que le ha dado la Iglesia (100). Por eso, a nuestro juicio, lo más grave de la teología de la liberación no es tanto la falsedad de sus contenidos cuanto la falsedad de su punto de partida, su error en lo que hace a la "teología fundamental", a las fuentes de la Revelación.

En la visión de los teólogos de la liberación no se advierte diferencia sustancial entre algunos hechos que la Iglesia considera centrales, como la muerte de Cristo y su resurrección, y otros hechos del todo secundarios, como la toma del poder en Cuba o Nicaragua. Es cierto que la "Gaudium et Spes" (101) invita a "escrutar los signos de los tiempos", pero enseguida determina el sentido de esta fórmula, diciendo que se trata de "discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos... los signos verdaderos de la presencia o del plan de Dios"

(98) J. M. Rodríguez, "El último modelo...", 24.

(99) Cf. D. 1800.

(100) Cf. D. 1818.

(101) Cf. n. 4.

(102). Pablo VI lo hace equivaler a una "interpretación teológica de la época contemporánea". Toca al elemento doctrinal dar un juicio de valor sobre la cualidad ética y salvífica de los hechos y de los signos. No es la historia la que juzga la doctrina, sino la doctrina la que juzga la historia y los juicios históricos de los hombres.

Una teología que, al decir de Gutiérrez, deba "verificarse" en la praxis, no es propiamente teología. "Lo que no podemos aceptar —escribe un teólogo actual— es el cambio de la supuesta Teología que el autor (Gutiérrez) quiere ofrecernos, sencillamente porque lo que nos ofrece no es teología" (103). El objeto propio de la teología es Dios y lo que a El atañe. Su método: la luz de la Revelación. Theos-logos. La teología de la liberación es de hecho una "praxeología", o sea una teoría general de la acción eficaz. Ya no más la "fides quaerens intellectum".

Advertimos en estas posiciones cierta continuidad con el modernismo. El acento es puesto, ya no en la inmanencia vital de cada persona, pero sí en la inmanencia vital de la historia, de la praxis. Los antecedentes de esta teología, que señaláramos en nuestro segundo capítulo, muestran a las claras las fuentes espúreas en que esta teología se abreva: el "mundo moderno", la "filosofía moderna". La Encíclica "Humani Generis", en continuidad con la "Pascendi", denuncia aquel intento de formular el dogma con las categorías de la filosofía moderna, "ya se trate del inmanentismo o del idealismo o del existencialismo o de cualquier otro sistema" (104). Más aún: "Las falsas afirmaciones de semejante evolucionismo, por las que se rechaza todo lo que es absoluto, firme e inmutable, han abierto el camino a una moderna pseudofilosofía, que... rechaza las esencias inmutables de las cosas y no se preocupa más que de la existencia de cada una de ellas. Existe igualmente un falso historicismo, que se atiene sólo a los acontecimientos de la vida humana y, tanto en el campo de la filosofía como en el de los dogmas cristianos, destruye los fundamentos de toda verdad y ley absoluta" (105).

La pretendida ortopraxis significa simplemente praxis en el sentido marxista, y de hecho se opone a la ortodoxia de la teología tradicional. Porque la praxis marxista va más allá de un significado meramente pragmático. Lo que busca es llevar a cabo la ambición de la filosofía de la historia de Hegel (106). El hombre está llamado a una acción eficaz que se inscribe en el proyecto inmanente de la historia. De ahí que la praxis —al mismo tiempo un método de análisis y un mé-

(102) N. 11.

(103) Juan Gutiérrez González, *Teología de la liberación - evaporación de la teología*, México, 1975, p. 138.

(104) Enc. *Humani Generis*, n. 8.

(105) *Ibid.*, n. 3.

(106) Cf. G. Cottier, *Esperanzas enfrentadas: cristianismo y marxismo*, CEDIAL, Bogotá, 1975, pp. 265-266.

todo de acción— acabe por ser el criterio del bien y de la verdad. Todo pensamiento debe ser finalizado por la historia, verificado en ella: el análisis alcanza su sentido en la acción que prepara la revolución (107). La posición verdaderamente católica es la inversa: no hay ortopraxis sin previa ortodoxia.

IV. HORIZONTALIZACION DE LAS VIRTUDES TEOLOGALES

Ya hemos dicho que los teólogos de la liberación ponen en cuestión —si es que no niegan explícitamente— la distinción del orden natural y sobrenatural. Y así su búsqueda de un "hombre nuevo" no queda determinada por los factores sobrenaturales que elevan al hombre por encima de sus posibilidades sino que implica tan sólo la "opción por el hombre". Así, al decir de Gutiérrez, "el hombre de hoy... valorará —incluso los cristianos— lo 'religioso' en función de su significado para el hombre. Esta posición no está exenta de ambigüedades, pero son muchos los que prefieren, como dice J. M. González Ruiz, 'equivocarse en favor del hombre' " (108). Una vez que "el verbo se ha hecho hombre", la humanidad pasa a ser, sin más, templo de Dios. "No sólo el cristiano es templo de Dios, lo es todo hombre" (109). De este modo la presencia de Dios ya no queda localizada como antes sino que se universaliza; "de una habitación en lugares de culto se pasa a una presencia en el corazón de la historia" (110).

La negación de todo dualismo lleva a la afirmación de una sola historia. "En concreto —afirma Gutiérrez—, no hay dos historias, una profana y otra sagrada 'yuxtapuestas' o 'estrechamente ligadas', sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo... La historia de la salvación es la entraña misma de la historia humana" (111). Sólo existe una única historia, "una historia cristofinalizada" (112).

Gutiérrez apoya su teoría en la estrecha relación que la Biblia parece mostrar entre la creación y la salvación: la creación se inserta en el proceso salvífico, en la liberación del pueblo elegido. "Ahora bien, la liberación de Egipto es un acto político. Es la ruptura con una situación de despojo y de miseria, y el inicio de la construcción de una sociedad justa y fraterna" (113). Los hijos de Israel, reprimidos, alienados, humillados en Egipto, siguen a Moisés, el caudillo liberador. Sin embargo, ya en camino por el desierto, ante las primeras dificultades, dirán que prefieren la seguridad de la esclavitud a las incertidumbres de una liberación en proceso. Moisés no los oye y sigue adelante. La liberación se manifiesta en continuidad con la creación, "el Dios que hace del caos un cosmos, es el mismo que hace pasar a

(107) Cf. J. M. van Cangh, *Introducción a Carlos Marx*, Studium, Madrid, 1972, p. 31.

(108) Gutiérrez, T. L., p. 243.

(109) *Ibid.*, p. 249.

(110) *Ibid.*, p. 250.

(111) *Ibid.*, p. 199.

(112) *Ibid.*, p. 200.

(113) *Ibid.*, p. 204.

Israel de la alienación a la liberación" (114). Ahora bien, Cristo se inscribe en este movimiento llevándolo a su plenitud.

¿Cuál es el papel del hombre en este proceso? El hombre debe tomar una parte activa en su liberación. "Si la fe en la creación la 'desacraliza' haciéndola el campo propio del trabajo del hombre, la salida de Egipto, país de la monarquía sagrada, refuerza esta idea: es la 'desacralización' de la praxis social. Ella será en adelante la obra del hombre. Trabajando, transformando el mundo, rompiendo con una situación de servidumbre, construyendo una sociedad justa, asumiendo su destino en la historia, el hombre se forja él mismo" (115). Tras la experiencia paradigmática del éxodo, tendrá que "luchar contra una situación de miseria y despojo... Muy concretamente todo esto quiere decir que construir la ciudad temporal no es una simple etapa de 'humanización', de 'pre-evangelización' como se decía en teología hasta hace unos años. Es situarse de lleno en un proceso salvífico que abarca todo el hombre y toda la historia humana" (116).

Es curioso, pero luego de haber enrostrado a la Cristiandad medioeval su unión entre lo espiritual y lo temporal de la que nos habría librado la posición maritainiana de la distinción de planos, estos teólogos vuelven a dicha unión, pero en una "nueva cristiandad" que, como veremos, será socialista. No fue aquella una unión ilegítima, porque daba al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios, aun cuando subordinando lo temporal a lo espiritual. Acá las cosas se entremezclan indebidamente. Gutiérrez parece no poder concebir una libertad espiritual, interior, que de hecho coincida con una situación social opresiva. San Pablo concebía la posibilidad de que un esclavo fuese cristiano, y lo llamaba "libertus in Domino" (1 Cor. 7, 22), porque aunque llevara cadenas exteriores, su espíritu era libre y señorial. Por no saber distinguir los planos, no al modo de Maritain, sino como corresponde, llega a entremezclarlos abusivamente. Véase si no este texto suyo tan sintomático: "La exhortación de León Magno 'cristiano reconoce tu dignidad' ya no es más de clara comprensión y de fácil acogida para el cristiano de hoy" (117).

1. Una fe horizontalizada

Para Gutiérrez las virtudes teologales tienen una íntima relación con la historia. "El anuncio evangélico, dice, radicalizará el compromiso del cristiano en la historia; en ella y sólo en ella se cree, se ama, y se espera el don del amor de Dios" (118).

El teólogo peruano habla de una suerte de "corporificación históri-

(114) Ibid., p. 207.

(115) Ibid., p. 209.

(116) Ibid., p. 211.

(117) Ibid., p. 188.

(118) Ibid., p. 352.

ca de la fe", no en el sentido de "aplicar" algo que ya se tiene —la fe— sino por cuanto es tan sólo en la historia donde la fe toma cuerpo, es decir, toma dimensión concreta, existe. "En la historia, y sólo en ella, se cree".

La posición de Assmann parece mucho más radical. Según este teólogo, el círculo hermenéutico tradicional de acuerdo al cual, para evitar el peligro de historicismo, la fe de hoy debería ser verificada con la fe apostólica, es vicioso. Porque también la fe apostólica aparece mediatizada históricamente. ¿Cómo distinguir lo que hay en ella de fe y de ideología? ¿Dónde hallar una fe apostólica pura? Assmann recurre entonces a su propia hermenéutica: será la praxis histórica la detectora de la verdadera fe. Si una fe es liberadora, si lleva a una praxis de liberación, para sí mismo y para los otros, esa fe es auténtica. La Biblia "no es un texto directo de criterios, sino la historia de configuraciones sucesivas, siempre parciales, dialectalmente conflictivas entre sí de esos criterios" (119). La teología deberá hacerse consciente de que "no poseen sus 'fuentes', en el sentido tradicional (Biblia, tradición, magisterio, historia de las doctrinas) resortes propiamente 'teológicos' para bajar al nivel estratégico-táctico y coadyuvar directamente en la elaboración de proyectos históricos política y económicamente configurados" (120).

Afirmar la fe como praxis es una constante de Assmann: "el aspecto fundamental de la fe es el de la praxis histórica" (121); "el cristiano es aquel que realmente elimina toda fe en un Dios ahistórico para tomar en serio al prójimo como lugar donde se ilumina su existencia humana-divina y como punto originario de su experiencia de Dios" (122). Su fe lo orienta al Cristo de aquí y ahora, al Cristo presente y contemporáneo en los hombres, sobre todo en los oprimidos, "por más que el descubrimiento de esa contemporaneidad de Cristo exija evidentemente confrontarse con el Cristo en su vida y situación de otrora" (123). No interesa ya tanto el Cristo histórico, el Dios trascendente. Más que a Dios en sí mismo, la fe se orienta a lo intrahistórico, se hace historia. "Verdadera, históricamente, la fe sólo puede ser cuando se hace verdad, vale decir: cuando es históricamente eficaz para la liberación de los hombres. De este modo la dimensión de verdad de la fe se liga estrechamente a la dimensión ético-política" (124).

Así, pues, según Assmann la fe se incluye en la praxis. "La dimensión de fe es algo intrínseco y no un aspecto tangencial de la praxis" (125). Notemos que no dice "la praxis es una dimensión de la fe" sino al

(119) Assmann, T. P., p. 48.

(120) Ibid., pp. 114-115.

(121) Ibid., p. 22.

(122) Ibid., p. 149.

(123) Ibid.

(124) Ibid., p. 71.

(125) Ibid., p. 92.

revés. Ello es muy significativo. Por eso su teología parte de la praxis liberadora, de cristianos o no: en la praxis se explicita la dimensión de la fe y ésta ayuda a que el proceso revolucionario sea siempre "proceso" recordando que su realización plena es escatológica.

2. Una esperanza horizontalizada

— **ideología y utopía.** Cuando nuestros autores se refieren al futuro, hablan de "ideología" y de "utopía", aunque en diferente sentido.

La palabra "ideología" tiene tres significaciones: 1) la ideología en cuanto forma de conciencia alienada potenciadora del statu quo. La función evaluativa en este caso consiste en dar por buenos los principios y valores que rigen el sistema social dado; 2) la ideología entendida como sistematización de los axiomas, valores y fines que orientan — y se dejan orientar — por la praxis revolucionaria. La función evaluativa de esta ideología consiste en la crítica de la situación social presente movida por el horizonte de una sociedad justa que no se ve realizada en la actualidad; 3) la hipotética ideología de una sociedad sin clases en el seno de una libertad de opción creadora. Cuando Assmann habla de asumir positivamente una ideología se refiere a la del segundo tipo (126).

La palabra "utopía" conoce también tres variantes: 1) la utopía significó en primer lugar una forma literaria que aparece sobre todo en obras del Renacimiento, por lo cual se proyecta en el futuro o en un lugar inexistente (u-tópico: en ningún lugar) el modelo de una sociedad ideal, por ejemplo la Utopía de Tomás Moro; 2) asimismo la utopía puede ser considerada desde el punto de vista histórico-científico. En este sentido son utópicos aquellos ideales de reforma social antiburguesa que aparecieron durante el siglo XVIII y principios del XIX, porque aunque intentaban una renovación social partían de ideales abstractos. Marx y Engels contrapondrían su "socialismo científico" a aquel "socialismo utópico" de Saint Simon y Fourier. Esta segunda acepción — que es la que más ha usado la tradición ortodoxa marxista — es peyorativa, pues se entiende como una fase, superada ya, del pensamiento político-social, que el materialismo histórico ha convertido en superflua. Acá utópico significa, pues, poco científico; 3) la tercera variante invierte los términos y considera utópica la intención y no la forma. La intención utópica sería el sueño de un verdadero orden social manifestado de diferente forma en el curso de la historia con el denominador común de que siempre coincide en su no-adecuación con la realidad existente en nombre de un futuro feliz. La intención utópica lleva en sí fermentos revolucionarios, desplazándose de la causa final a la causa eficiente, y asumiendo una calidad subversiva y movilizadora de la historia. Así la utopía encuentra su "topos" en la historia; su "sin lugar" significa "sin lugar en la situación social presente", pero al negar su realidad, comienza ya a hacerse presente como fermento. Gutiérrez utiliza "utopía" en el tercer sentido, incluyendo

(126) Cf. Xosé Miguélez, *La teología de la liberación y su método*, Herder, Barcelona, 1976, p. 137.

en ella una denuncia del "orden" existente, un gran rechazo, no sólo de la estructura injusta sino incluso de la Iglesia vinculada con el sistema social vigente, y al mismo tiempo un anuncio de lo que todavía no es (127).

— **salvación y liberación.** Los autores de la teología de la liberación han analizado de manera especial el contenido de la palabra "liberación", particularmente Gutiérrez. Según éste "aparece claro hoy, que la finalidad de la iglesia no es salvar, en el sentido de 'asegurar el cielo'. La obra de salvación es una realidad actuante en la historia" (128). En el mismo concepto de "salvación" se van introduciendo también los valores temporales, económicos, sociales y políticos. La salvación no sería algo "ultramundano", frente a lo cual la vida presente se reduciría tan sólo a una prueba. La mirada, es cierto, se orienta hacia el más allá, pero no para ver allí la "verdadera vida", sino la transformación plena de la vida presente (129).

En este sentido Gutiérrez podrá decir que "el hecho histórico, político, liberador **es** crecimiento del reino, **es** acontecer salvífico, pero no es la llegada del reino, ni **toda** la salvación" (130). Será, pues, necesario "evitar una reducción de la obra salvífica a la acción de la iglesia... La perspectiva señalada supone un 'descentramiento' de la iglesia que deja de considerarse el lugar exclusivo de la salvación" (131).

La realidad del pecado debe ser asimismo revisada a la luz del concepto de liberación. El pecado se da en las estructuras opresoras, en la explotación del hombre por el hombre. El pecado, que ofende a Dios, surge como la alienación fundamental, como la raíz de una situación de explotación. "El pecado exige una liberación radical, pero ésta incluye necesariamente una liberación política" (132). No que Gutiérrez omita el carácter teológico del pecado, pero enfatiza descompensadamente su dimensión social, sobreentendiendo que "el crecimiento del reino es un proceso que se da históricamente **en** la liberación" (133).

De ahí que de algún modo la escatología ya esté presente. Acaece como en el tiempo de los profetas: ellos, es cierto, anunciaban cosas "próximas"; sin embargo, dicha cercanía no excluía una acción de Dios semejante al fin de la historia. Isaías, por ejemplo, en una situación trágica anunció el advenimiento de un nuevo heredero de la corona, lo cual no obsta que en el telón de fondo esté el Niño que salvará al mundo. De manera similar "las realizaciones históricas en el presente son, en tanto que ordenadas hacia lo que vendrá, tan características de la escatología como la abertura al futuro" (134). Pero destaca Gutiérrez, es sólo **en** el

(127) Cf. Gutiérrez, T. L., pp. 310-312.

(128) Ibid., pp. 325-326.

(129) Cf. ibid., pp. 197-198.

(130) Ibid., p. 240.

(131) Ibid., p. 326.

(132) Ibid., p. 237.

(133) Ibid., p. 239.

(134) Ibid., p. 219.

acontecimiento histórico, temporal y terrestre donde podemos abrirnos al futuro de la plena realización. "La supresión de la miseria y de la explotación es un signo de la venida del reino" (135). Luchar por un mundo desalienado será significar la venida del reino. "El encuentro pleno con el Señor pondrá fin a la historia, pero se da ya en la historia" (136).

Lucio Gera va más allá cuando dice: "La teología reconoce en esa actitud de esperanza de los pueblos, de su voluntad de liberación, una fe, una esperanza teológica, sobrenatural, y así acoge a esos pueblos. O sea acoge el contenido del valor esperanza y por lo tanto posibilidad aunque anticipada del futuro escatológico de la historia" (137).

—**esperanza y acción liberadora.** La fe nos revela que el pecado, obstáculo fundamental para el reino, es la raíz de toda miseria e injusticia. El sentido del crecimiento del reino, que no se reduce al proceso temporal, se manifiesta como la condición última de una sociedad justa y de un hombre nuevo. A esa raíz y a esa condición última sólo se llega a través de la aceptación del don liberador de Cristo. Pero, a la inversa, toda lucha contra la explotación y la alienación, en una historia que es fundamentalmente una, es un intento por hacer retroceder el egoísmo, la negación del amor (138).

En este campo reconoce Gutiérrez la influencia del filósofo marxista Ernst Bloch y su obra "El principio esperanza". El hombre para Bloch es aquel que espera, que sueña el futuro; pero se trata de una esperanza activa, subversiva del orden actual (139). "Para él —comenta Gutiérrez— la Biblia es un libro profundamente revolucionario al aportar la buena nueva de las posibilidades sin límite del hombre. La afirmación fundamental de la Biblia sería lo que se dice en Génesis: 'Seréis como dioses', esto se expresa en personajes históricos a lo largo del antiguo testamento, se revela con toda claridad en el acontecimiento clave del éxodo y encuentra una realización categórica con Cristo. Sin embargo, para Bloch, todo esto no puede ser comprendido en su real significación sino gracias a una 'interpretación atea' de la Biblia... Aunque lejos de su opción de fondo, no puede negarse que Bloch nos ofrece en su obra una estimulante y perspicaz lectura de la Biblia" (140).

La esperanza no se reduce así a una espera pasiva. "Esperar no es conocer el futuro sino estar dispuesto, en actitud de infancia espiritual, a acogerlo como un don. Pero este don se acoge en la negación de la injusticia, en la protesta contra los derechos humanos conculcados y en la lucha por la paz y la fraternidad. Es por ello que la esperanza cumple una

(135) Ibid., p. 224.

(136) Ibid., p. 225.

(137) En el debate que siguió a una conferencia suya pronunciada en las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, ver Stromata, enero/junio 1972, Nº 1/2, 204.

(138) Cf. Gutiérrez, T. L., pp. 238-239.

(139) Cf. ibid., p. 279.

(140) Ibid., p. 281, nota 16.

función movilizadora y liberadora de la historia" (141). Cristo no vino sólo al mundo para anunciar un reino escatológico. Se insertó en el orden político. Baste si no recordar su relación con los zelotes, esos feroces opositores de la dominación romana, que formaron parte de los círculos más cercanos de Jesús, aun cuando la conciencia de universalidad que tenía Cristo le hizo tomar cierta distancia de ellos. Asimismo enfrentó a los grupos poderosos del pueblo judío: Herodes, hombre del opresor romano, colaboracionista, fue colocado entre los pecadores; los fariseos y sus observancias puramente exteriores fueron duramente condenados; los pobres resultaron elegidos en frontal oposición a los ricos y poderosos. Finalmente Jesús murió en manos del poder político opresor: el título de su cruz indica a las claras una culpabilidad de tipo político. Su lucha por la liberación del pueblo judío no fue sino un aspecto de una revolución universal y permanente (142).

La proclamación del mensaje cristiano debe suscitar una "esperanza activa", subversiva. "Esto quiere decir que el pueblo auditor de ese mensaje y que vive en esas condiciones (de injusticia), por el solo hecho de escucharlo debería percibirse como oprimido y sentirse impulsado a buscar su propia liberación, debería, muy concretamente, 'sentir hambre'... El anuncio evangélico tiene pues una función concientizadora o, en otros términos, politizadora. Pero esto no se hace real y significativo sino viviendo y anunciando el evangelio desde dentro del compromiso por la liberación" (143).

Los mismos votos religiosos deben integrarse en esta significación liberadora. La pobreza, por ejemplo, es un acto de amor y liberación. Por eso "no puede tener sentido sino como un compromiso de solidaridad con los pobres... No se trata de idealizar la pobreza sino, por el contrario, de asumirla como lo que es: como un mal; para protestar contra ella y esforzarse por abolirla... Gracias a esta solidaridad —hecha gesto preciso, estilo de vida, ruptura con su clase social de origen— se podrá, además, contribuir a que los pobres y despojados tomen conciencia de su situación de explotación y busquen liberarse de ella. La pobreza cristiana, expresión de amor, es **solidaria con los pobres** y es protesta **contra la pobreza**" (144). De este modo la pobreza no se reduce a la clásica "renuncia a los bienes de este mundo" en aras de los bienes escatológicos, sino que asume un carácter "político", una significación liberadora (145).

Según escribe Asmann, "la 'teología de la liberación' es menos una 'teología de la esperanza' como sustantivo abstracto, que de las articulaciones históricas de la acción esperanzadora y generadora de esperanza. Las raíces experienciales de la esperanza, el descubrimiento de las promesas en la lucha —hechos que no son solamente símbolos sino 'corpo-

(141) Ibid., p. 284.

(142) Cf. ibid., pp. 299-307.

(143) Ibid., p. 347.

(144) Ibid., p. 383.

(145) Cf. ibid., p. 385.

rificación de la esperanza' (E. Bloch) —, es en esta dirección que se orienta la 'teología de la liberación' " (146). La esperanza, al mismo tiempo que se sumerge en el proceso, lo dinamiza. "El reino de Dios jamás se identifica con las estructuras del mundo, pero se inserta y desenvuelve en ellas como un proceso... siempre dentro y siempre más allá" (147). Dará así lugar a una teología radicalmente histórica y política ("siempre adentro") y radicalmente crítica ("siempre más allá", es decir, siempre señalando más allá pero desde adentro) de manera que no caerá jamás en una función legitimadora del statu quo.

3. Una caridad horizontalizada

— **convertirse al prójimo.** Gutiérrez propicia un nuevo tipo de conversión. "Convertirse es comprometerse con el proceso de liberación de los pobres y explotados, comprometerse lúcida, realista y concretamente" (148). Ahora bien, toda conversión implica ruptura; querer hacerla sin conflictos sería un engaño. En este caso "se trata de una ruptura con nuestras categorías mentales, con la forma de relacionarnos con los demás, con nuestro modo de identificarnos con el Señor, con nuestro medio cultural, con nuestra clase social, es decir, con todo aquello que trabe una solidaridad real y profunda con aquellos que sufren, en primer lugar, una situación de miseria e injusticia" (149).

Será preciso alejarse de toda dicotomía, vivir "en un solo gesto" con Dios y con los hombres (150). Si explotar al jornalero es ofender a Dios, inversamente amar a Dios es hacer justicia al humillado. Amar a Dios es establecer relaciones justas entre los hombres. "Com-padecer", sufrir con el oprimido, compartir su destino eso es conocer a Dios" (151). En el modo mismo de haber sido instituida la Eucaristía ve Gutiérrez una expresión de este vuelco al hombre: Cristo lo hizo en el curso de una cena, usando el pan y el vino, que son signos de fraternidad. Y trae elogiosamente a colación una frase de Camilo Torres: "La comunidad cristiana no puede ofrecer en forma auténtica el sacrificio si antes no ha realizado, en forma efectiva, el precepto del amor al prójimo" (152). Y agrega en nota: "Este texto se encuentra en la declaración hecha pública por Camilo Torres el 24 de junio de 1965 al pedir, y obtener, ser liberado de las 'obligaciones clericales'; Camilo encontraba en esa idea el fundamento de su patética decisión de sacrificar 'uno de los derechos que amo más profundamente: poder celebrar el culto externo de la iglesia como sacerdote, para crear las condiciones que hacen más auténtico ese culto'" (153).

- (146) Cf. Assmann, T. P., p. 86.
- (147) Ibid., pp. 154-155.
- (148) Gutiérrez, T. L., p. 268.
- (149) Ibid., p. 269.
- (150) Ibid.
- (151) Ibid., p. 253.
- (152) Ibid., p. 339.
- (153) Ibid., nota 31.

Afirma Gutiérrez que ya se acabó la época de la caridad de tipo individualista. El prójimo no es sólo el hombre tomado individualmente. Es, más bien, el hombre considerado en la urdimbre de sus relaciones sociales; es la clase social explotada, el pueblo sojuzgado. "En efecto, dar de comer o de beber es en nuestros días un acto político: significa la transformación de una sociedad estructurada en beneficio de unos pocos que se apropian de la plusvalía del trabajo de los más. Transformación que debe por lo tanto ir hasta cambiar radicalmente el basamento de esa sociedad: la propiedad privada de los medios de producción" (154).

— **caridad y lucha de clases.** El tema de la lucha de clases está en el núcleo de la teología de la liberación. J. Girardi en su libro "Amor cristiano y lucha de clases" (155) sostiene que esta lucha es al mismo tiempo un hecho y un método. Un hecho porque se da en efecto, y un método por cuanto se impone a las clases oprimidas para lograr su liberación (156). Girardi propicia una nueva conciencia cristiana frente a la lucha de clases. En cuanto que es un hecho, hay que aceptarla; la alternativa no está en admitirla o no sino en qué parte nos vamos a alistar. Y en cuanto que es un método, saber distinguir entre lucha y odio; el amor exige la lucha (157).

En la misma línea se mueve Gutiérrez. Sin embargo, el teólogo peruano se plantea una objeción: cómo la Iglesia puede conjugar su universalidad con la opción por una clase. Porque "la lucha de clases es un hecho y la neutralidad en esa materia es imposible" (158). Para eliminar esta situación hay que ir a una sociedad sin clases. Y para ello será menester suprimir la apropiación por parte de unos pocos de la plusvalía creada por el trabajo de los más; construir una sociedad socialista (159). Coincide en ello con Girardi: "El asunto no es admitir o negar un hecho que se impone a nosotros, sino saber de qué lado se está" (160). Más aún: "cuando la iglesia rechaza la lucha de clases se está comportando objetivamente como una pieza del sistema imperante" (161). La manera de amar a los opresores es luchar contra ellos para liberarlos — también a ellos — de su condición de tales. "Pero a esto no se llega sino optando resueltamente por los oprimidos, es decir, combatiendo contra la clase opresora" (162). El amor no suprime la calidad de enemigos que tienen los opresores, ni la radicalidad del combate contra ellos, "lejos de suavizar las tensiones... se convierte en una fórmula subversiva" (163).

La Iglesia deberá unirse al proceso liberador. Pero no nos engañe-

- (154) Ibid., p. 264.
- (155) Sígueme, Salamanca, 1971.
- (156) Cf. Girardi, op. cit., p. 84.
- (157) Cf. ibid., pp. 90-105.
- (158) Gutiérrez, T. L., p. 353.
- (159) Cf. ibid., pp. 353-355.
- (160) Ibid., p. 356.
- (161) Ibid.
- (162) Ibid., p. 357.
- (163) Ibid., p. 358.

mos. Ese proceso lo habrá de conducir la clase oprimida, artífice de su propio destino, en búsqueda de la construcción de "un hombre nuevo". Cita acá Gutiérrez un texto del Che Guevara: "Los revolucionarios carecemos, muchas veces, de los conocimientos y la audacia intelectual necesarios para encarar la tarea del desarrollo de un hombre nuevo por métodos distintos a los convencionales" (164). El nuevo método pasa por el pueblo, protagonista de su propia liberación. "La conciencia de la necesidad de una autoliberación es capital para una correcta inteligencia del proceso. No se trata de un 'luchar por los otros', de resabio paternalista y objetivos reformistas, sino de percibirse a sí mismo como un hombre no realizado, viviendo en una sociedad alienada; y, consecuentemente, de identificarse radical y combativamente con quienes — hombre y clase social — sufren en primer lugar el peso de la opresión" (165).

El Magnificat representa para Gutiérrez el canto de esta nueva espiritualidad liberadora, "es uno de los textos de mayor contenido liberador y político del nuevo testamento" (166). El gozo y acción de gracias de María está en estrecha conexión con la liberación de los oprimidos. "La espiritualidad de la liberación tendrá como punto de partida la espiritualidad de los 'anawim' " (167).

En el mismo sentido, y con más radicalidad, se expresa Assmann, para el cual si el amor es "la realidad vivificante de la fe" (es, por otra parte, la fe corporizada) el amor es la categoría dogmática fundamental, el objeto esencial de la teología. Pero no se trata de cualquier amor. Se trata del amor que encontramos en la praxis liberadora, pues "el amor radicalmente secular y mundano es el amor radicalmente teológico, más todavía: teologal" (168). Según Assmann "es en la lucha de la liberación del hombre donde se materializa el amor de Dios" (169).

— **hacia una nueva unidad.** La conflictividad debe reemplazar a la fácil conciliación. En los ambientes cristianos, escribe Gutiérrez, estamos poco habituados a pensar en términos conflictuales. Hay que hacerse consciente de la profunda división que separa a los hombres. Más aún, la polarización de las opciones y la dureza de la situación "colocan a unos cristianos entre los oprimidos y perseguidos y a otros entre los opresores y perseguidores; a unos entre los torturados y a otros entre los que torturan o dejan que se torture" (170). La participación en una misma eucaristía adquiere, para muchos, visos ficticios. Y así nos encaminamos a una nueva concepción de la unidad y comunión en la Iglesia (171). El hecho

(164) Cit., en *ibid.*, p. 132.

(165) *Ibid.*, pp. 190-191.

(166) *Ibid.*, p. 272.

(167) *Ibid.*, pp. 272-273.

(168) Assmann, T. P., p. 92.

(169) *Ibid.*, p. 148.

(170) Gutiérrez, T. L., p. 179.

(171) Cf. *ibid.*, p. 180.

de la lucha de clases cuestiona la unidad de la Iglesia y urge una redefinición de lo que se entiende por dicha unidad.

¿Cuál sería esta nueva unidad para la teología de la liberación? La unidad es un don de Dios y una conquista histórica del hombre. No es algo dado, es un proceso hacia la justicia efectiva. "La unidad de la iglesia no se da realmente sin la unidad del mundo" (172). Esa unidad transita hoy, sobre todo en América latina, a través de la opción por los oprimidos; optando por ellos se combate lo que origina la división social. "La iglesia misma se irá haciendo una en este proceso histórico y en este compromiso por la liberación de los marginados y expoliados" (173). Hablar, por ejemplo, del sacerdote como "el hombre de la unidad", con prescindencia de aquella necesaria opción, es querer hacer de él una pieza del sistema imperante (174).

Esta perspectiva cambia también el sentido de la empresa ecuménica. Cristianos de diferentes confesiones asumen hoy posiciones semejantes frente a la situación de opresión en América latina, y esto los une más fuertemente que consideraciones de índole intraeclesial. "Nace así un nuevo tipo de ecumenismo" (175). Los oprimidos — todos los oprimidos — se unen frente al adversario común, posibilitándose así una suerte de amplio ecumenismo que incluye a los marxistas (176). Gutiérrez trae aquí a colación el juicio de Fidel Castro sobre Camilo Torres, arriba citado (177).

4. Crítica

La refutación de este intento de horizontalización de las virtudes teológicas nos llevaría demasiadas páginas ya que habría que recordar la enseñanza tradicional de la Iglesia sobre cada una de dichas virtudes. En la base de este error está la negación de la distinción de los planos. E. Laje, en un vigoroso artículo, ha analizado y refutado estas ideas (178). Allí, luego de señalar el influjo hegeliano-marxista en la concepción de la historia elaborada por Gutiérrez, así como los influjos de índole monista-panteísta, afirma que si bien es lícito hablar de una sola historia, tal unidad no sería biológica sino intencional. Además, dada la trascendencia de la salvación y del Reino de Dios no es posible comprobar experimentalmente la coincidencia de la historia del mundo en su devenir con la historia de la salvación por diversas razones: a) las realidades del Reino de Dios las percibimos tan sólo bajo el velo de la fe; b) el Reino se afirma por la elección de los "infirmos mundi"; c) lo que se manifiesta con frecuencia es la ruptura entre los proyectos humanos y los designios de

(172) *Ibid.*, p. 360.

(173) *Ibid.*, p. 361.

(174) Cf. *ibid.*, p. 359.

(175) *Ibid.*, p. 362.

(176) Cf. *ibid.*, p. 140.

(177) Cf. nota 67.

(178) Cf. "Análisis marxista y teología de la praxis en América Latina" en *Stromata*, enero-junio 1977, Nº 1/2, especialmente 69-70.

Dios: fracasos en lo humano que son fecundos espiritualmente, como lo fue la Cruz de Cristo; el martirio, la virginidad y las bienaventuranzas. Asimismo, prosigue diciendo Laje, todo proceso político-económico-social de liberación, por ser histórico, será siempre ambiguo (trigo y cizaña) debido a que el misterio de iniquidad y el misterio de salvación hacen su camino juntos en la historia.

Se advierte asimismo en esta teología un grave detrimento de los valores eternos. Es cierto que estos teólogos hablan de "escatología" pero ésta resulta más un colofón que nuevos cielos y nuevas tierras. Nos recuerdan aquello que reprobaba Cristo en su sermón eucarístico de Juan 6 al reprochar a los judíos que lo seguían por el pan de la tierra cuando El venía a traerles otro Pan, indeficiente. Asimismo, como escribe el P. Laje en otro de sus artículos, aunque Gutiérrez hable de liberación del pecado por Cristo, de hecho toda su exposición va a la liberación de las consecuencias del pecado en el orden político y económico, y no al pecado mismo; hay un reduccionismo del pecado a la estructura económica basada en la propiedad privada de los medios de producción y que produce la plusvalía, de donde ser opresor, es decir, pecador, consiste en ser propietario de medios de producción. El aspecto vertical del pecado queda del todo obnubilado. Esto, concluye Laje, lleva a Gutiérrez a reducir la praxis histórica del cristiano al compromiso político revolucionario de la lucha de clases. Pero nada dice de la praxis espiritual de abnegación, renunciamento, mortificación y penitencia, en orden a la liberación del propio egoísmo para poder abrirse a la comunión con Dios y con el prójimo. Tampoco tiene lugar en su exposición el misterio de la cruz. Finalmente la Iglesia parece quedar reducida a su función profética; lo sacramental tiene poco espacio (179).

En lo que hace a la virtud de la caridad, su horizontalización tiene graves consecuencias. Ya no se habla más de dos ciudades caracterizadas por dos amores diversos que unen a sus miembros: "amor sui" y "amor Dei", sino de dos ciudades divididas en opresores y oprimidos, en propietarios de los bienes de producción y despojados del fruto de su trabajo. Esta afirmación resulta simplista y antievangélica, porque si la raíz última de la opresión es el pecado, como el mismo Gutiérrez lo reconoce, todos somos opresores en la medida en que somos pecadores (180).

Además estos teólogos no resaltan suficientemente la "novedad" del mandamiento del Señor: "amaos unos a otros como Yo os he amado" (Jo 15, 12). El Nuevo Testamento, para señalar esa novedad, evita los sustantivos griegos que significan amor en sentido profano (éros, storgué) y usa "ágápe". Como muy bien escribe H. Schlier: "Sólo en el amor a Dios se libera el amor del secreto egoísmo, para ser amor desinteresado, y se hace un estar activamente abierto y dispuesto para el otro, y no sólo un

(179) Cf. E. Laje, "La Teología de la liberación según Gustavo Gutiérrez", en *Stromata*, julio-septiembre 1973, Nº 3, 306.

(180) Cf. *ibid.*

servicio al ideal. A mi juicio, se toca el nervio de la fe católica cuando se cede aquí aunque sólo sea un paso. Pues detrás del esfuerzo de subvalorar el amor a Dios y de reducir el Evangelio a una llamada a la fraternidad, está consciente o inconscientemente una tendencia totalmente distinta, a saber, la de ocultar a Dios o incluso eliminarlo, y está la inclinación a no ver ya en el supremo amor a Jesucristo una decisión de Dios por nosotros" (181). La mirada y la entrega al hermano en Cristo en tanto tiene sentido en cuanto que previamente miramos a Cristo y queremos, al amarle, entregarnos a su servicio en el prójimo. Llegamos así a lo horizontal a partir de lo vertical. De no ser así, estaríamos rebajando al cristianismo, y la Iglesia nada específico tendría que ofrecer fuera de lo que ofrecen los humanismos (182).

Destruyéndose la caridad, vínculo de unión, se destruye la verdadera unidad. Ya Pío XII hablaba de aquellos que "propugnan una especie de irenismo que, pasando por alto las cuestiones que dividen a los hombres, se proponen, no sólo combatir en unión de fuerzas el combatiente ateísmo, sino también reconciliar opiniones contrarias aun en el campo dogmático..." (183). Acá ni siquiera se intenta la unión para enfrentar más eficazmente al ateísmo sino para oponerse con más fuerza al opresor. Con lo cual la Iglesia pierde su unidad profunda, basada en la misma fe, esperanza y caridad, para ir hacia otra unidad de tipo político que trasciende sus fronteras y engendra el cisma interior. A este respecto escribía Daniélou: "Se ve muy cercano el momento en que ciertos cristianos dirán a los otros: 'Ah! De ninguna manera; vosotros representáis la Iglesia burguesa, nosotros representamos la Iglesia socialista! y al revés, y en que será imposible hacer comulgar juntas a gentes que, en efecto, pensarán que encarnan el cristianismo, y que lo que no es el cristianismo que ellos encarnan no es un cristianismo auténtico y válido'" (184).

V. LA OPCION SOCIALISTA

Por lo dicho anteriormente, ya se ha visto cómo los teólogos de la liberación entienden a ésta como el resultado de la implantación del socialismo. Aunque para ser exactos debemos decir que no todos ellos con los mismos matices.

1. La opción socialista de Gutiérrez

El teólogo peruano, al describir el ambiente de violencia que vivimos, hace suya la expresión de Helder Cámara: "espiral de violencia". Esta se actúa frente al surgimiento del foquismo guerrillero que pretende movilizar a corto plazo las masas, y al que responde la represión brutal (185).

(181) "Das bleibend Katholische", en *Catolica* 24 (1970) 13.

(182) Cf. J. Daniélou y C. Pozo, *Iglesia y secularización*, BAC. Madrid, 1971, pp. 78-85.

(183) *Enc. Humani Generis*, n. 6.

(184) *La crise actuelle de l'intelligence*, París, 1969, p. 28s. Ya Gutiérrez alude a ello diciendo que se ha podido llegar a hablar de la paulatina creación de "dos iglesias": T. L., p. 180, nota 7.

(185) Gutiérrez, T. L., pp. 128-129.

El proceso de fermentación revolucionaria presiona con urgencia para encontrar el camino de una liberación económica, social y política. Ahora bien, "entre los grupos y personas que han levantado la bandera de la liberación latinoamericana, la inspiración socialista es mayoritaria y representa la veta más fecunda y de mayor alcance" (186). El único camino que conduce a la transformación profunda del sistema y a la toma del poder por parte de la clase explotada es la revolución social, único acceso "a una sociedad distinta, a una sociedad socialista" (187). Afirma Gutiérrez que en este proceso la revolución cubana ha cumplido un papel acelerador; "ella —dejando de lado otros aspectos y matices— divide en un antes y un después la historia política reciente de Latinoamérica" (188).

¿Se puede decir que Gutiérrez es marxista? Aunque no lo afirme explícitamente, lo menos que se puede decir es que hace suya la epistemología marxista. Así leemos: "Son muchos los que piensan con Sartre que 'el marxismo, como marco formal de todo pensamiento filosófico de hoy, no es superable'. Sea como fuere, de hecho, la teología contemporánea se halla en insoslayable y fecunda confrontación con el marxismo. Y es en gran parte, estimulado por él que, apelando a sus propias fuentes, el pensamiento teológico se orienta hacia una reflexión sobre el sentido de la transformación de este mundo y sobre la acción del hombre en la historia" (189). "Estimulado por él" pero "apelando a sus propias fuerzas" ... y en todo caso —aunque no se define: "sea como fuere"— tomando el marxismo como marco formal del pensamiento teológico.

Lo cierto es que Gutiérrez hace suyo el pensamiento de esa "figura señera" que es José Carlos Mariátegui, marxista peruano. Este personaje sostiene que debe buscarse una vía socialista propia, que no sea calco sino creación heroica. "Tenemos que dar vida, dice, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano. He aquí una misión digna de una generación nueva" (190). Según Mariátegui, el marxismo no es un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas y latitudes, sino que en cada país opera adaptándose a sus modalidades; es, más que todo, "un método de interpretación histórica de la sociedad" (191). En esto, Mariátegui sigue a B. Croce para quien "el así llamado materialismo histórico no es una filosofía de la historia" sino un "simple canon de interpretación" (192). Sea lo que fuere, Gutiérrez considera que, pese a lo inconcluso de su obra, el socialismo de Mariátegui "fue creador porque estuvo hecho de fidelidad. Fiel más allá de todo dogmatismo, a sus fuentes, a las intuiciones

(186) Ibid., p. 129.

(187) Ibid., p. 52.

(188) Ibid., p. 127.

(189) Ibid., p. 32.

(190) Cit. en ibid., p. 130.

(191) *Defensa del marxismo*, Lima, 1969, p. 36.187.

(192) Cit. en Gutiérrez, T. L., p. 130, nota 40.

centrales de Marx, y simultáneamente fiel a una realidad histórica original" (193).

2. La opción socialista de Assmann

Como ya hemos notado, Assmann condena todo tipo de "desarrollismo", cuya aceptación admitiría la posibilidad de una evolución gradual y eficaz hacia formas más humanas; lo condena en favor del concepto de "liberación de la dependencia", concepto fundante de su teología. Liberación es para él correlativo, por oposición, a dependencia (194). Estos elementos de anti-desarrollismo y anti-imperialismo tecnocrático junto con "la opción genérica por un tipo de sociedad socialista" (195) representan un contenido básico de líneas político-técnicas, es decir, de proyecto histórico. En lo que toca al nivel estratégico-táctico afirma que "mientras faltan instrumentos analíticos y de elaboración estratégico-táctico más concretos y complejos, el recurso al instrumento analítico del marxismo se ve como imprescindible" (196). Asimismo, en el curso del debate que siguió a una conferencia suya pronunciada en San Miguel, dijo lo siguiente: "A propósito de los instrumentales que la teología ha utilizado a lo largo de su historia, no hubo la menor dificultad en emplear un instrumental tan claramente marcado por el pensamiento helénico como la filosofía aristotélica, en todo el tomismo y en las escolásticas. Y Marx es mucho menos pagano que Aristóteles..." (197).

¿Se puede decir que Assmann es marxista? Si en Gutiérrez hay que reconocer una influencia del marxismo, sobre todo en la relación teoría-praxis, en el teólogo brasileño la cosa es más explícita; él mismo se confiesa tal. Criticando la nueva teología política europea, considera que "hasta ahora, en la reformulación de la relación teoría-praxis, los teólogos europeos de la teología política dejaron demasiado de lado al marxismo" (198), y en otro lugar agrega de manera más explícita: "Por eso es tan importante que los marxistas aceptemos inequívocamente el desafío de profundización histórica de la criticidad..." (199). Aun cuando a continuación enumera nueve temas cojos en el marxismo que deben ser sometidos a crítica (la libertad, la transhistoricidad, etc.) (200). Pero siempre se trata de una crítica realizada desde adentro.

De esta criticidad interna al marxismo Assmann advierte que "una exagerada ortodoxia marxista se revela incapaz de tomar en cuenta una serie de factores característicos de la situación latinoamericana" (201). Y por eso no comparte el "simplismo de los que creen poder solucionar to-

(193) Ibid., p. 130.

(194) Assmann, T. P., p. 113.

(195) Ibid., p. 166.

(196) Ibid., p. 131.

(197) En *Stromata*, enero-junio 1972, Nº 1/2, 187.

(198) Assmann, T. P., p. 18.

(199) Ibid., p. 196.

(200) Ibid.

(201) Ibid., p. 133.

dos los problemas con un simple envío esloganístico al instrumental del análisis científico del marxismo. Creo que esta postura es muy poco radical y muy poco marxista" (202). Lo que hay que hacer es "no separar dicho instrumental de la exigencia global de una postura de radical historicidad, postura consecuentemente 'materialista' en el sentido humano que Marx confería a este término; importa descubrir que sólo así es posible tomar en serio todas las formas de fetichización, aun las más ocultas del universo de los símbolos-raíces; sólo así es posible un reencuentro nuevo de la verdadera dimensión espiritual del hombre y un auténtico encuentro entre marxismo y cristianismo" (203).

3. Crítica

Es curioso pero los autores estudiados jamás recurren, para la solución de los problemas temporales, a "la doctrina social de la Iglesia". Parecería que para Gutiérrez la opción capitalismo liberal y socialismo constituye una disyuntiva cerrada. Nada dice de otra presunta posibilidad. A ello debemos responder que la transformación del sistema liberal de propiedad no se identifica necesariamente con el sistema socialista, ni la propiedad privada de los medios de producción es sinónimo de capitalismo liberal.

Es asimismo notable ver hasta qué punto estos teólogos sólo se interesan en el análisis de las relaciones existentes en el interior del llamado sistema capitalista. No les interesa mayormente qué tipos de lazos económicos, de política Internacional, etc., unen, por ejemplo, a Cuba con la mayor potencia socialista. Como muy bien dice de Imaz: "La literatura dependencista combina dos elementos: análisis por un lado, voluntarismo por otro. Es lógico, son las exigencias de la praxis" (204).

No advierten estos autores —o no quieren advertir— la trabazón inextricable del sistema marxista: el método del marxismo es inescindible de su moral y de la filosofía subyacentes. Porque hay una moral que determina el método. Decía Lenin: "¿Existe una moral comunista? Sí, ciertamente. Se pretende a menudo que carecemos de moral. La burguesía nos reprocha frecuentemente a nosotros comunistas, el negar toda moral. ¿En qué sentido negamos la moral y la moralidad? Las negamos en el sentido burgués según el cual esa moral deriva de ordenanzas divinas... Toda esa moralidad tomada de concepciones exteriores a las clases o aun a la humanidad la negamos... Nuestra moralidad está enteramente subordinada al interés del proletariado, y a las exigencias de la lucha de clases. En efecto, decimos: la moralidad es lo que sirve para destruir a la antigua sociedad explotadora y para agrupar a todos los trabajadores alrededor del proletariado, con el objeto de crear una nueva sociedad comunista..." (205).

(202) Ibid., p. 180.

(203) Ibid.

(204) J. L. de Imaz, "¿Adiós a la teoría de la dependencia? Una perspectiva desde la Argentina", en *Estudios Internacionales* 7 (1974) 51.

(205) Cit. por P. Biao, en "Meditación sacerdotal sobre el Marxismo", en *Christus*, 36 (1971) 39.

Lenguaje bien parecido al de nuestros teólogos, aun cuando éstos pretenden salvar a ese Dios que Lenin juzga necesario excluir de la cosmovisión marxista. Nos parecen acertadas estas palabras de Cottier: "No deja de ser curioso que un número creciente de cristianos parece sentirse atraído por el marxismo, precisamente cuando este movimiento presenta signos de sofocación y de crisis, y cuando doctrinalmente oscila entre el marasmo y el estallido. Dicen que toman del marxismo su análisis de la sociedad, y agregan que tal análisis es científico. Con ello pretenden poderlo disociar de su ideología global y de su ateísmo. El derrumbe del monolitismo doctrinal da base, sin duda, a la idea de que es posible operar una selección entre los diversos aspectos del marxismo, como si fuera posible aislarlos unos de otros" (206).

El comunismo es intrínsecamente perverso: todos sus elementos integran una unidad inescindible, un monobloque. No es posible aislarlos. Por otra parte, no deja de ser ingenua la creencia —mil veces desmentida por los hechos— de que se pueda acompañar a los marxistas hasta cierto punto... y luego de la toma del poder, instaurar una crítica "desde adentro".

VI. LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION: UN CAMINO EQUIVOCADO

La sola exposición del contenido de la llamada "teología de la liberación" nos ha mostrado hasta qué punto constituye un rebrote de los principales errores del modernismo, así como del movimiento que lo continúa, la "nouvelle théologie", especialmente en el campo gnoseológico el cual, según vimos, es el que interesa a estos teólogos más aún que el contenido doctrinal que traen entre manos. Sin embargo debemos decir que la "teología de la liberación" no constituye el jalón terminal del proceso horizontalista de la ciencia sagrada. Restaba dar un salto: de la liberación a la revolución. El mismo Assmann insiste en la necesidad de "centralizar toda la teología en la Revolución haciendo de ésta la clave única de la teología entera" (207). Notemos que dice: "toda la teología". Más aún, y con lógica perfecta, insinúa un nuevo paso: "Por eso, lo que queda claro, es que necesitamos una '**Revolución de la teología**' para que ésta... pueda ocuparse válidamente de la problemática de la Revolución" (208). El proyecto ha sido llevado a cabo por Juan Luis Segundo, en su libro titulado precisamente "Liberación de la Teología" (209). Allí Segundo sostiene la necesidad de ir más allá de la "teología de la liberación"; no hay que quedarse en la "infraestructura" socio-política sino que es menester liberarse de la "super-

(206) G. Cottier, *Esperanzas enfrentadas: cristianismo y marxismo*, CEDIAL, Bogotá, 1975, p. 293.

(207) *Opresión-Liberación...*, p. 109.

(208) Ibid., pp. 112-113; subrayado por el A.

(209) Lohlé, Bs. As. - México, 1975.

estructura" correspondiente (210). Es decir que hay que corregir el Credo, que es superestructura, y por ende se presta para disfrazar y justificar las estructuras sociales de los opresores. Pero hacer acá la exposición del pensamiento de Segundo y su consiguiente refutación sería, a nuestro juicio, salirnos del tema, ya que Segundo está más allá de la "teología de la liberación" y por otra parte ha sido suficientemente analizado en otro lugar (211).

Para enuclear un sintético esfuerzo de refutación global, nada nos parece mejor que recurrir al notable discurso del Santo Padre en la inauguración de la Asamblea Episcopal de Puebla, el cual nos parece altamente programático. El Papa sigue en él un esquema diáfano: partiendo de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, y pasando por la Iglesia divino-humana, llega al hombre, destinatario de la evangelización y de la doctrina social. Sigamos su pensamiento.

1. Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre

El Santo Padre reclama de los Obispos de América Latina una celosa transmisión de la verdad sobre Jesucristo, el cual debe ser confesado ante la historia y ante el mundo como el Hijo de Dios vivo. Esta es la Buena Nueva, y en cierto sentido única, agrega el Papa.

Enseguida advierte el Santo Padre cómo en la actualidad se proponen "relecturas" del Evangelio donde se silencia la divinidad de Cristo. "En otros casos se pretende mostrar a Jesús como comprometido políticamente, como un luchador contra la dominación romana y contra los poderes e incluso complicado en la lucha de clases. Esta concepción de Cristo como político, revolucionario, como el subversivo de Nazaret, no se compagina con la catequesis de la Iglesia. Confundiendo el pretexto insidioso de los acusadores de Jesús con la actitud de Jesús mismo —bien diferente— se aduce como causa de su muerte el desenlace de un conflicto político y se calla la voluntad de entrega del Señor y aun la conciencia de su misión redentora. Los Evangelios muestran claramente cómo para Jesús era una tentación lo que alterara su misión de Servidor de Yavé. No acepta la posición de quienes mezclaban las cosas de Dios con actitudes meramente políticas" (212).

No son, pues, fidedignas, aquellas "relecturas" de la Sagrada Escritura, que pretenden ponerla al servicio del proceso histórico, y a Cristo al servicio de la lucha de clases. No es ésta la fe que ha informado la historia de Hispanoamérica, prosigue el Papa, la fe que ha plasmado lo mejor de los valores de nuestros pueblos. "Desde esta fe en Cristo, desde el seno de la Iglesia, somos capaces de servir al hombre, a nuestros pueblos, de penetrar con el Evangelio su cultura, transformar los corazones,

(210) Cf. *ibid.*, p. 105.

(211) Cf. Carlos Saraza, en *Mikael* 17 (1978), 129-136.

(212) I, 4.

humanizar sistemas y estructuras" (213). Las palabras del Santo Padre vuelven las cosas a su cauce. No hay otra manera para la restauración católica de nuestras Patrias engendradas por España y Portugal que volver a la recta inteligencia de la figura de Cristo: "Cualquier silencio, olvido, mutilación o inadecuada acentuación de la integridad del misterio de Jesucristo que se aparte de la fe de la Iglesia, no puede ser contenido válido de la evangelización" (214).

2. La Iglesia, misterio divino-humano

En las afirmaciones de los teólogos de la liberación hemos advertido cierta depreciación de la Iglesia en pro de las corrientes "liberadoras", aunque éstas fueran extra-eclesiales o, incluso, anti-eclesiales. Por esas corrientes pasaría la línea de la auténtica evangelización, de la buena nueva que Cristo habría venido a traer a la tierra.

Frente a esta tendencia el Santo Padre pone en guardia a los fieles. "Se advierte a veces — dice — un cierto malestar respecto de la interpretación misma de la naturaleza y misión de la Iglesia. Se alude, por ejemplo, a la separación que algunos establecen entre Iglesia y Reino de Dios. Este, vaciado de su contenido total, es entendido en sentido más bien secularista: al Reino no se llega por la fe y la pertenencia a la Iglesia, sino por el mero cambio estructural y el compromiso socio-político. Donde hay un cierto tipo de compromiso y de praxis por la justicia, allí estaría ya presente el Reino" (215). Y, citando a Juan Pablo I, agrega: "Es un error afirmar que la liberación política, económica y social concide con la salvación en Jesucristo; que el *Regnum Dei* se identifique con el *Regnum hominis*" (216).

Por eso el Papa afirma que no hay garantía de una acción evangelizadora auténtica, sin una eclesiología bien fundada. Sería imposible una verdadera evangelización si faltara un acatamiento sincero al Magisterio (217).

Ello no implica, sin embargo, que la Iglesia sólo se interese en las cosas que se refieren al campo estrictamente religioso. "Cristo no permaneció indiferente frente a este vasto y exigente imperativo de la moral social. Tampoco podría hacerlo la Iglesia" (218). Pero si la Iglesia se hace presente en las cosas que hacen al ámbito temporal, lo hace en la línea de su misión, que aun siendo de carácter religioso y no social o político, no puede menos de atender al hombre en la integridad de su ser (219).

(213) I, 5.

(214) *Ibid.*

(215) I, 8.

(216) *Ibid.*

(217) Cf. I, 7.

(218) III, 4.

(219) Cf. III, 1.

3. El hombre integral

La obra de Cristo y la acción de la Iglesia se dirigen al hombre, no naturalmente para quedarse en él, sino para conducirlo a Dios. Sin embargo, el Santo Padre advierte que así como hay una distorsión en el modo de entender a Cristo y a su Iglesia, así lo hay también con respecto al hombre. "Quizás una de las más vistosas debilidades de la civilización actual esté en una inadecuada visión del hombre. La nuestra es, sin duda, la época en que más se ha escrito y hablado sobre el hombre, la época de los humanismos y del antropocentrismo. Sin embargo, paradójicamente, es también la época de las más hondas angustias del hombre respecto de su identidad y destino, del rebajamiento del hombre a niveles antes insospechados, época de valores humanos conculcados como jamás lo fueron antes" (220).

Cabría acá un análisis del proceso decadente que se desencadena al término de la Edad Media y que va superficializando más y más al hombre, separándolo paso a paso de la Iglesia, de Cristo, de Dios mismo, y edificando una civilización no ya teocéntrica sino antropocéntrica. Hoy como nunca se ha exaltado al hombre, y hoy como nunca el hombre se siente desamparado. "¿Cómo se explica esa paradoja? — se pregunta el Papa. Podemos decir que es la paradoja inexorable del humanismo ateo. Es el drama del hombre amputado de una dimensión esencial de su ser — el Absoluto — y puesto así frente a la peor reducción del mismo ser" (221). No advertimos en los teólogos de la liberación una antropología seria y realista, denunciadora de los falsos humanismos; por el contrario, los vemos haciendo suyas las espúreas concepciones del hombre que hoy tienen vigencia. No es posible emprender ninguna política verdaderamente "liberadora" si se ignora lo que es el hombre y la situación actual del hombre.

Por eso, como concluye el Santo Padre, "frente a otros tantos humanismos, frecuentemente cerrados en una visión del hombre estrictamente económica, biológica o psíquica, la Iglesia tiene el derecho y el deber de proclamar la verdad sobre el hombre, que ella recibió de su Maestro Jesucristo. Ojalá ninguna coacción externa le impida hacerlo. Pero, sobre todo, ojalá no deje ella de hacerlo por temores o dudas, por haberse dejado contaminar por otros humanismos, por falta de confianza en su mensaje original. . . Esta verdad completa sobre el ser humano constituye el fundamento de la enseñanza social de la Iglesia, así como es la base de la verdadera liberación" (222).

4. La doctrina social de la Iglesia

De ningún modo se puede decir que el Papa desaliente a los católicos de una acción efectiva en el orden temporal. Lejos de ello. A este

(220) I, 9.

(221) Ibid.

(222) Ibid.

respecto, es necesario denunciar un nuevo peligro que se advierte en algunos sectores de la Iglesia que, por reacción contra el tercermundismo temporalista, insisten de tal forma en el "carácter religioso" de la Iglesia que acaban por coincidir con la actitud liberal según la cual la Iglesia debería recluirse en las sacristías. Tal postura implica un angelismo del todo contrario a la enseñanza secular de la Iglesia, así como un desconocimiento de sus mejores realizaciones especialmente en la época de la Cristiandad, cuando el espíritu católico impregnaba las instituciones y el inmenso ámbito de la cultura en todas sus expresiones. Pero lo que el Papa quiere es que esa preocupación por lo temporal no se convierta en "temporalismo".

En el discurso que nos ocupa el Papa les dice a los Obispos que su deber principal es el de ser maestros de la verdad. No de una verdad brotada de la mente humana sino de la verdad que viene de Dios; ella es la que trae consigo el principio de la auténtica liberación del hombre, según aquello del Señor: "Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres" (Jo. 8, 32). Sólo de esa verdad se podrá deducir una "praxis" adecuada (223). Por consiguiente, la Iglesia mantiene su afirmación original: existe una verdad primera, divina, eterna; esa verdad se encarna en el Verbo humanado; de esa verdad encarnada derivan consecuencias para el orden temporal. Por eso no sólo hay que preocuparse de la unidad en la caridad, sino también de "la unidad en la verdad" (224).

Puesta así en su lugar la relación teoría-praxis, el Santo Padre alienta los compromisos temporales que deriven de una recta concepción cristiana de la liberación. Dicha liberación deberá ser ante todo salvación del pecado y del Maligno, gozo de conocer a Dios y de ser por El conocido. "Liberación que dentro de la misión propia de la Iglesia no se reduzca a la simple y estrecha dimensión económica, política, social o cultural; que no se sacrifique a las exigencias de una estrategia cualquiera, de una praxis o de un éxito a corto plazo" (225).

De ahí que se requiere más que nunca subrayar la **originalidad** de la liberación cristiana, evitando falsos reduccionismos, énfasis indebidos y ambigüedades deletéreas. La Iglesia no puede diluirse en sistemas ideológicos o partidos políticos; más aún, "la Iglesia quiere mantenerse libre frente a los opuestos sistemas, para optar sólo por el hombre" (226). Se impone pues algo semejante a lo que San Ignacio llamaba "discernimiento de espíritus" para saber detectar cuándo se trata de verdadera liberación y cuándo no. A este respecto el Papa tiene unas palabras magistrales: "Hay muchos signos que ayudan a discernir cuándo se trata de una liberación cristiana y cuándo, en cam-

(223) Cf. *ibid.*, introd.

(224) I, 1.

(225) III, 6.

(226) III, 3.

bio, se nutre más bien de ideologías que le sustraen la coherencia con una visión evangélica del hombre, de las cosas, de los acontecimientos. Son signos que derivan ya de los contenidos que anuncian o de las actitudes concretas que asumen los evangelizadores. Es preciso observar, en el nivel de los contenidos, cuál es la fidelidad a la Palabra de Dios, a la Tradición viva de la Iglesia, a su Magisterio. En cuanto a las actitudes, hay que ponderar cuál es su sentido de comunión con los Obispos, en primer lugar, y con los demás sectores del Pueblo de Dios...; cuál la forma de volcar con amor su solicitud hacia los pobres, los enfermos, los desposeídos, los desamparados... No nos engañemos: los fieles humildes y sencillos, como por instinto evangélico, captan espontáneamente cuándo se sirve en la Iglesia al Evangelio y cuándo se lo vacía y asfixia con otros intereses" (227).

Finalmente el Santo Padre insiste en volver a la "doctrina social de la Iglesia", expresión que prácticamente había caído en desuso —si es que no era burlada por algunos teólogos— y a la que el Papa ha recurrido reiteradamente en sus últimas alocuciones. Tal doctrina social tiene elementos permanentes, porque dependen de la naturaleza misma de la revelación y del hombre, y tiene elementos adaptables a las cambiantes situaciones del mundo. "Confiar responsablemente en esta doctrina social, aunque algunos traten de sembrar dudas y desconfianzas sobre ella, estudiarla con seriedad, procurar aplicarla, enseñarla, ser fiel a ella es, en un hijo de la Iglesia, garantía de la autenticidad de su compromiso en las delicadas y exigentes tareas sociales, y de sus esfuerzos en favor de la liberación o de la promoción de sus hermanos" (228).

P. ALFREDO SAENZ

(227) III, 6.

(228) III, 7.

FANTACIENCIA: EL RETORNO DE LOS EMBAUCADORES

El fracaso de las hipótesis evolucionistas-materialistas decimonónicas para explicar adecuadamente los enigmas del Universo ha generado una eclosión de tesis sustitutivas irracionalistas tanto o más absurdas que aquéllas. En este orden debe inscribirse la "fantaciencia", derivación pretenciosa de la "ciencia-ficción". Lo que empezó siendo un tópico más o menos interesante, más o menos divertido de guionistas televisivos o de tiras de historietas para niños se ha transformado en un cuento de hadas, sin gracia y sin encanto, para grandes. Al calor de la difusión de las versiones gnósticas y teosóficas de un Gourdieff o un Oupensky, al socaire de la desvalorización del misterio en su estricta significación religiosa en ciertos ambientes culturales y eclesiales del mundo occidental, con la apoyatura de algunos "descubrimientos" sugestivos, toda una red perfectamente organizada de editores de libros y revistas y productores cinematográficos han saturado en época reciente al público, con un "retorno de los brujos extraterrestres". Lo que para los lectores de la obra original de Pauwels y Bergier, resultara un entretenimiento ingenioso ha devenido en una machacona y aburrida reiteración sin límites aterrorizantes de refritos sobre los OVNIS, Pirámides de Egipto, Triángulos de las Bermudas, Serpientes Emplumadas, Tumbas Mayas, Pistas Sirias, etc., etc. Pareciera que existe un sector de consumidores de tragaderas inagotables, un genuino barril sin fondo, dispuesto a adquirir cuanta tontería se reedite acerca de los "seres extraterrestres".

Aparte de constituir un signo de la indigencia intelectual de nuestro tiempo que se conforma con tales boberías siempre y cuando le sean administradas masivamente, ello también exhibe la reincidencia maliciosa de los fabricantes de fraudes al por mayor que cansados de buscar "homínidos" bajo tierra ahora los trasladan de planeta. De los árboles de Java los simios se nos han ido a Ganimedes (esta lejanía viene impuesta por los informes de la NASA sobre la inexistencia de vida en cualquiera de los planetas conocidos y explorados). El frecuentador de nuestras librerías para dar con algún estudio de mediano interés se ve obligado a bucear entre la

bio, se nutre más bien de ideologías que le sustraen la coherencia con una visión evangélica del hombre, de las cosas, de los acontecimientos. Son signos que derivan ya de los contenidos que anuncian o de las actitudes concretas que asumen los evangelizadores. Es preciso observar, en el nivel de los contenidos, cuál es la fidelidad a la Palabra de Dios, a la Tradición viva de la Iglesia, a su Magisterio. En cuanto a las actitudes, hay que ponderar cuál es su sentido de comunión con los Obispos, en primer lugar, y con los demás sectores del Pueblo de Dios...; cuál la forma de volcar con amor su solicitud hacia los pobres, los enfermos, los desposeídos, los desamparados... No nos engañemos: los fieles humildes y sencillos, como por instinto evangélico, captan espontáneamente cuándo se sirve en la Iglesia al Evangelio y cuándo se lo vacía y asfixia con otros intereses" (227).

Finalmente el Santo Padre insiste en volver a la "doctrina social de la Iglesia", expresión que prácticamente había caído en desuso —si es que no era burlada por algunos teólogos— y a la que el Papa ha recurrido reiteradamente en sus últimas alocuciones. Tal doctrina social tiene elementos permanentes, porque dependen de la naturaleza misma de la revelación y del hombre, y tiene elementos adaptables a las cambiantes situaciones del mundo. "Confiar responsablemente en esta doctrina social, aunque algunos traten de sembrar dudas y desconfianzas sobre ella, estudiarla con seriedad, procurar aplicarla, enseñarla, ser fiel a ella es, en un hijo de la Iglesia, garantía de la autenticidad de su compromiso en las delicadas y exigentes tareas sociales, y de sus esfuerzos en favor de la liberación o de la promoción de sus hermanos" (228).

P. ALFREDO SAENZ

(227) III, 6.

(228) III, 7.

FANTACIENCIA: EL RETORNO DE LOS EMBAUCADORES

El fracaso de las hipótesis evolucionistas-materialistas decimonónicas para explicar adecuadamente los enigmas del Universo ha generado una eclosión de tesis sustitutivas irracionalistas tanto o más absurdas que aquéllas. En este orden debe inscribirse la "fantaciencia", derivación pretenciosa de la "ciencia-ficción". Lo que empezó siendo un tópico más o menos interesante, más o menos divertido de guionistas televisivos o de tiras de historietas para niños se ha transformado en un cuento de hadas, sin gracia y sin encanto, para grandes. Al calor de la difusión de las versiones gnósticas y teosóficas de un Gourdieff o un Oupensky, al socaire de la desvalorización del misterio en su estricta significación religiosa en ciertos ambientes culturales y eclesiales del mundo occidental, con la apoyatura de algunos "descubrimientos" sugestivos, toda una red perfectamente organizada de editores de libros y revistas y productores cinematográficos han saturado en época reciente al público, con un "retorno de los brujos extraterrestres". Lo que para los lectores de la obra original de Pauwels y Bergier, resultara un entretenimiento ingenioso ha devenido en una machacona y aburrida reiteración sin límites afortunados de refritos sobre los OVNIS, Pirámides de Egipto, Triángulos de las Bermudas, Serpientes Emplumadas, Tumbas Mayas, Pistas Sirias, etc., etc. Pareciera que existe un sector de consumidores de tragaderas inagotables, un genuino barril sin fondo, dispuesto a adquirir cuanto tontería se reedite acerca de los "seres extraterrestres".

Aparte de constituir un signo de la indigencia intelectual de nuestro tiempo que se conforma con tales boberías siempre y cuando le sean administradas masivamente, ello también exhibe la reincidencia maliciosa de los fabricantes de fraudes al por mayor que cansados de buscar "homínidos" bajo tierra ahora los trasladan de planeta. De los árboles de Java los simios se nos han ido a Ganímedes (esta lejanía viene impuesta por los informes de la NASA sobre la inexistencia de vida en cualquiera de los planetas conocidos y explorados). El frecuentador de nuestras librerías para dar con algún estudio de mediano interés se ve obligado a bucear entre la

inmensa faramalla de la "fantaciencia" (que llamativa y puntualmente reemplazó a la avalancha marxista que hasta hace poco cubría los anaqueles), no sólo de los naturales productos —aunque al presente sobredimensionados— de la editorial "Kier" y otras entidades teosóficas, sino incluso en los del filón que explotan empresas comerciales como "Plaza y Janés", "Pomaire-Vergara" y varias más que le han dedicado colecciones especiales.

Tanto bodrio mixturado de científicismo exigía, cuando menos, una palabra aclaratoria, como la que vertiera el no hace mucho fallecido von Braun, el más famoso especialista mundial en estas materias. Para completar ese proceso de higiene mental nosotros nos complacemos en reproducir el contenido de dos artículos periodísticos del señor profesor titular de Arqueología Prehistórica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo y director del Instituto de Arqueología y Antropología de esa misma casa de estudios superiores, JUAN SCHOBINGER.

En el primero de ellos, titulado "**Los extraterrestres y la arqueología**" (aparecido en: "Los Andes", Mendoza, 24 de abril de 1977; los subrayados son nuestros) el profesor Schobinger expresa:

"Pocas semanas antes del estreno en Mendoza de la película "**Recuerdos del Futuro**" (2ª parte), se lanzó a la venta en Alemania un nuevo libro de **Erich von Daniken**, titulado "**Pruebas**" (referido a la visita de seres extraterrestres y su influencia decisiva en el desarrollo de la civilización humana). En mayor grado aún que con sus cuatro libros anteriores dedicados al tema, se ha producido una gigantesca acción propagandística por radio, televisión, revistas y también conferencias personalmente dadas por uno de los autores de mayor éxito editorial del siglo XX. Nuevamente salen a desfilar los dioses, destronados de su pedestal etérico (según adherentes a la mitología), o por fin entronizados como seres reales dotados de una inteligencia superior y de medios técnicos extraordinarios (según quienes sólo toman como real lo visible y tangible). Daniken, **ex hotelero perseguido por la justicia** a raíz de su acumulación de **deudas**, supo su destino aun antes de ser publicada a regañadientes la primera edición de sus "**Recuerdos del Futuro**" en 1968: ser una especie de **profeta de un pensamiento seudo-científico y seudo-religioso que algunos han denominado "Danikitis"**. Un mundo tecnificado, ávido de novedades y rarezas, tocado por la inquietud fáustica, para quien las formas religiosas tradicionales no proporcionan real satisfacción espiritual, ha acusado el impacto de lo que primero fue "**realismo mágico**" (o fantástico), luego "**arqueología espacial**", y finalmente —dueña indiscutida del campo— la mencionada "**danikitis**" como una variedad de esta última.

"No debe confundirse esta literatura con la temática de los "platos voladores". La pretendida existencia actual o pasada de esas aún desconocidas "luces en el cielo" no juega ningún papel en las argumentaciones de Erich von Daniken, quien sabe muy bien que el llamado fenómeno **Ovni no constituye prueba o siquiera indicio** de la existencia de naves espaciales tripuladas de origen extraterrestre. Su teoría surgió como combinación de algunas lecturas —Pauwels y Bergier, Charroux, etc.— con algunas experiencias personales que abonaron una mente inquisitiva, por no decir **obsesionada**, y que se hallaba **predispuesta** a susti-

tuir el **campo de los dogmas religiosos (en ruinas para él)** por una nueva fe "científica". A posteriori de ese convencimiento enraizado en lo irracional, se lanzó a extraer de su galera los "**argumentos para lo imposible**"; viejo error metodológico de quienes pretenden demostrar una tesis contra viento y marea: seleccionar lo que parezca favorable y silenciar todo lo demás, aun cuando lo contradiga.

"A diferencia de otros autores, Daniken supo poner **pasión** en sus textos, ayudado por un **buen corrector literario contratado por la editorial Econ**; además, viajó a varios de los sitios, que así logra comentar con **vividez**. De ese modo podría explicarse su gran éxito editorial (que abarca no sólo a los países europeos sino que se ha extendido muy al este de la "cortina de hierro"). En sus manos, los misterios de la arqueología se resuelven en una forma "**moderna**": aquello que nuestros pobres antepasados prehistóricos o protohistóricos no pudieron haber sabido o realizado, se debe a la influencia directa o indirecta de los "dioses-astro-nautas"... Otros fenómenos que se dan a través de la historia, como las apariciones, los milagros, o los pensamientos geniales de hombres como Leonardo da Vinci, Einstein o Niels Bohr, también se deben a efectos de las **manipulaciones genéticas** realizadas por aquéllos hace miles de años (cuyo resultado fue la **formación del Homo sapiens dotado de inteligencia**).

"Aparte del error metodológico básico ya indicado, abundan en los libros de E. von Daniken los errores fácticos, ya sea "misterios" que no son tales (por ej. el supuesto surgimiento súbito de las primeras civilizaciones urbanas en el Cercano Oriente, las ruinas de Tiahuanaco o la gran tumba maya de Palenque), o bien, verdaderas **falsedades** como los supuestos hallazgos en la cueva de Baian Kara Ula en el remoto Sinkiang, o las maravillas que dice haber visto en la Caverna de los Tayos en el Ecuador; el "oro de los dioses", del que se habla en uno de sus libros, no existe en las profundidades de la caverna —invención de un **aventurero húngaro-argentino llamado Moricz** según consenso entre los estudiosos ecuatorianos—, la que según propia confesión posterior de Daniken, **no fue visitada por él**; en cuanto al material ilustrado, que se halla en el museo del octogenario Padre Crespi en la ciudad de Cuenca, sólo se trata de falsificaciones de latón, a lo sumo valores como "**arte popular**". (Caso similar es el de las piedras grabadas de Ica en el Perú).

"Repetimos aquí lo dicho en otras oportunidades: en esto se muestra a las claras la **inescrupulosidad del autor**, y aun de la **editorial**, por haber seguido reeditando ese texto **sin hacer la corrección pertinente, o al menos una aclaración**. En una carta dirigida a principios de 1973, al abogado y colaborador de Moricz, doctor G. Peña, en la que pretende justificar su proceder y aboga por la realización de una expedición científica a la zona en discusión, dice: "Quiero dejar sentado que mis libros no constituyen publicaciones **científicas**, y que a un escritor se le deben permitir **algunas libertades dramáticas**". Huelga cualquier comentario.

"En cuanto al último libro citado al principio, informaciones preliminares transmitidas por el periodista científico **Federico Kirbus** nos dan cuenta del último gran descubrimiento contenido en el mismo: la "**máquina de fabricar maná**". Por fin solucionado otro misterio de la Biblia: al comenzar la peregrinación del pueblo de Israel, por el desierto, el poder "astronáutico" que vigilaba dicho proceso hizo llegar a Moisés un aparato grande y complejo, que fabricaba dicho alimento a base de un cultivo de determinada especie de algas. Una vez conquistada Palestina, el aparato quedó guardado como objeto sagrado, siendo finalmente destruido en ocasión de la toma del templo de Jerusalén por el rey Nabucodonosor de Babilonia. Lo jocoso del asunto es que Daniken se basa en

un artículo publicado el año anterior en la revista "New Scientist" por G. Sassoon y R. Dale, quienes habrían basado sus especulaciones en el análisis de un viejo texto de la **Cábala**. ¿Los serios británicos en el mismo camino que los **soviéticos Agrest, Saizew y Kazanzew** (otras tantas fuentes para E. von Daniken)? No, y la clave la dio la fecha de publicación del artículo: 1º de abril, "**día de los inocentes**" en los países germánicos y anglosajones. Se trataba de una **broma** de esos flemáticos ingleses, revelada cuando el libro de éste se hallaba ya en prensa. Pero no importa: su venta y múltiple traducción está asegurada...

"Creemos que no basta con señalar los errores y contradicciones de un autor como el que comentamos, y el carácter tendencioso de las películas rodadas sobre esa base; más importante es tomar conciencia de que detrás se halla una visión del mundo **crasamente materialista**, que paradójicamente desemboca en una **mitología de lo técnico**. Ello incluye la creencia ya superada por la moderna antropología, de la "estupidez primordial del hombre". Así, para explicar ideas, conocimientos y realidades de la Antigüedad tiene que recurrir a causas externas y maquinaciones de la Astronáutica pertenecientes a civilizaciones que en lejanísimos planetas de otros supuestos sistemas solares llegaron a un desarrollo científico y técnico que —tal vez— algún día también podrán alcanzar nuestros descendientes. La práctica exclusión de todo eso que se suele llamar **espiritualidad** (como fuente de creatividad y cultura); eso es lo que nos parece fundamentalmente objetable en lo que a primera vista parece un mero **juego fantasioso** o un conjunto de **hipótesis provocativas**".

Luego de esta magnífica develación de la "danikitis" el profesor Schobinger nos redondea el tema con su segundo artículo: "**Los seres extraterrestres y su pretendida relación con la ciencia arqueológica**" (aparecido en el diario: "Mendoza", Mendoza, 28 de diciembre de 1977; también acá los subrayados son nuestros), en el que expone:

"La nuestra es sin duda una época de contrastes. La civilización de la que formamos parte ha desarrollado un pensamiento crítico y racional, que ha posibilitado el gran desarrollo de las ciencias y de la técnica que constituye su aplicación. Esto a su vez ha moldeado nuestra vida externa en tal forma que nos resultaría casi inimaginable prescindir de ella.

"Como consecuencia aparentemente inevitable de este proceso, las antiguas instituciones de raíz espiritual contenidas en religiones y sistemas filosóficos quedaron relegadas a la esfera de la fantasía —cuando no de la ignorancia—, desarrollándose de hecho una cosmovisión puramente materialista, que en algunos casos se expresó en forma literaria (por ejemplo los célebres "Enigmas del Universo", del biólogo Ernesto Haeckel, 1899).

"Sin embargo, el desarrollo de las investigaciones ha mostrado la unilateralidad de ese pensamiento, y la posibilidad de su superación mediante la profundización del conocimiento del mundo humano. Surgieron así las Ciencias del Hombre, dotadas de métodos distintos de los de las ciencias naturales, pero conservando como fundamento el juicio crítico, la carencia de prejuicios y la no unilateralidad en la consideración de los datos reales.

"Mientras tanto, fuera del minoritario ámbito científico, se observa en cambio un debilitamiento del pensamiento crítico junto con una tendencia irracionalista que a veces lleva a una especie de espiritualismo más o menos nebuloso, pero que en general queda como una actitud expectante, ansiosa de "novedades", interesada por los hallazgos científicos pero que no sabe distinguir entre lo bien fundamentado y lo que no

lo está, entre lo real y lo hipotético. Se trata de algo independiente de la cantidad de conocimientos especializados que se pueda poseer, así como de la ideología o de la posición social o económica. Se trata, como se dijo, del debilitamiento del pensamiento orientado críticamente, **paralelo a la masificación y superficialización de la cultura**. A ello se agregan, en muchos casos, **dudas o inseguridad acerca de las prácticas y los dogmas religiosos**, que al ser recibidos por tradición ancestral no suelen ser captados con toda la riqueza y vitalidad que tuvieron en la época de su fundación.

NUEVA MITOLOGIA

"Todo lo dicho parece ser el trasfondo que explica la aparición —y el éxito multitudinario— de una literatura que, desde diversos ángulos, apela a esos sentimientos. No se trata ya de temas de orientalismo o de ocultismo, o de tribus perdidas y continentes sumergidos; no se trata tampoco de "ciencia-ficción", ni de divulgación científica más o menos bien hecha. Tiene algo de todo eso, pero va más allá; se trata de expresiones pseudocientíficas que desembocan en una nueva mitología de carácter esencialmente materialista; una especie de endiosamiento de la técnica y de la "inteligencia cerebral" que le ha dado origen.

"La "enfermedad" llamada "**Danikitis**" no surgió ni se propagó por azar: tuvo sus predecesores, y sobre todo su organismo predispuesto. Y reconozcamos que una dosis de culpa la tiene el periodismo sensacionalista, al haber reproducido, en forma a veces exagerada o deformada, lo dicho por esa literatura. Y también tienen culpa los mismos científicos, por su tendencia a permanecer en su "torre de cristal" y no realizar una eficaz labor de difusión, y asimismo por no preocuparse mayormente por el tema que tratamos ni publicar críticas bien fundamentadas acerca del mismo. (Y no hablemos del aparato publicitario y de las ganancias que obtienen aquellos autores, porque se nos acusaría de envidiosos... Pero cuando nos enteramos de que uno —el de mayor venta mundial, Daniken—, en una conferencia de prensa para la que fue traído recientemente a Buenos Aires, dice que "gano tanto como gasto en mis investigaciones", no podemos menos que pensar en tantos investigadores serios, acosados por toda clase de dificultades, que deben conformarse con magros subsidios y cuyos trabajos a veces deben esperar años para ser publicados).

"Como vemos, se trata en el fondo de una **cuestión de ética**.

"A modo de ejemplo, me permito citar la primera frase de un artículo publicado recientemente en este mismo diario: "Los arqueólogos tradicionalistas pretendieron sepultar la sugestiva problemática que nos presenta el astronauta Palenque, arguyendo ciegamente que no se trata nada más que de una alegórica representación del dios tolteca Quetzalcóatl" ("Navíos espaciales entre nosotros", por el profesor Victorio Corradi, Mendoza, 28/VIII/77). Quiero llamar la atención sobre lo contradictorio que resulta utilizar datos obtenidos por los arqueólogos y luego criticar a éstos, falseando lo que han dicho. Porque ningún arqueólogo ha dicho que el personaje tallado en bajorrelieve en la losa de la Tumba de Palenque represente a Quetzalcóatl (la "serpiente emplumada"), puesto que ellos saben que esta divinidad llegó junto con la influencia tolteca al área del pueblo maya recién en el siglo X, unos 300 años después de la construcción de la notable tumba dedicada a un alto rey-sacerdote de dicha ciudad. Casualmente, quien expresó aquella idea errónea es Erich von Daniken, en sus "Recuerdos del futuro".

INTERPRETACIONES

"Pretendiendo adaptarla a su teoría, este último autor cambió la posición correcta de la lápida, de vertical en horizontal. (Así el "astronauta" quedaba como "montado" sobre un ¡"cohetes"!)." Diversos críticos

señalaron este error, así como la arbitraria interpretación de algunos elementos de la lápida y el silenciamiento de otros (por ejemplo: ¿qué ha mencionado artículo sigue calificando a las dimensiones mayores de la lápida rectangular como "arriba" y "abajo", lo cual naturalmente incide en su interpretación de los jeroglíficos que la bordean. Tampoco parece haberse enterado de que las "máscaras en forma de ave" que presentan algunas cabezas humanas esculpidas mexicanas son expresiones simbólicas correspondientes a los llamados "caballeros-águilas", así como otras representan a los "caballeros-jaguales"; sendas cofradías de sacerdotes-guerreros en la sociedad azteca. Se señala una aparente similitud entre una de esas cabezas con el módulo lunar del proyecto Apolo. Pero, aun cuando se tomara en serio la pretendida similitud, ¿qué significación podría tener eso frente a otras miles de piezas que no la tienen?

"El segundo ejemplo corresponde a las "cavernas del Ecuador", pregunta entrada al "Mundo Subterráneo" en el que se halla la clave de nuestra esencia y destino. A lo ya dicho en otros artículos anteriores publicados por mí (en los que se señala que en ningún momento penetró Daniken en la llamada Caverna de los Tayos) agreguemos el testimonio del doctor Duncan Pédersen, transmitido por su padre, el ingeniero Asbjorn Pédersen (conocido por sus investigaciones sobre el arte rupestre en Córdoba y en la Patagonia): "Mi hijo participó como antropólogo de la Organización Mundial de la Salud, en la expedición británica organizada por el astronauta Armstrong. Me ha contado que desde Inglaterra llegaron 150 soldados de la Aeronáutica para preparar una pista de aterrizaje para un helicóptero e instalar un ascensor con capacidad para 4 personas. Una vez abajo, no descubrieron indicios de mano humana ninguna; ni restos de alfarería ni grabados ni pinturas. Lo único que encontraron fueron capas gruesas de cucarachas y garrapatas, miles de murciélagos inmensos y una cantidad de aves como patos que bautizaron como 'oilbird', o sea pájaro de aceite, ya que descubrieron que los indios jíbaros de la zona, bajaban los 300 metros hasta el fondo de las cuevas (de las que hay tres bocas) utilizando escaleras y sogas preparadas por ellos para apresar dichos pájaros, a los que cocinan para comer su aceite". (Carta del 12 IX/77). ¿A esto quedó reducido el lugar sagrado de los indígenas reducidos de cabezas? ¿En eso consiste la ciudad subterránea de murallas indestructibles con su pretendida "biblioteca metálica"?...

"Pero "El oro de los dioses" se sigue vendiendo, aunque se trate apenas de latón; los "Recuerdos del futuro" se siguen proyectando en el cine, causando confusión en la mente de nuestros jóvenes, y los "ovniólogos" siguen llenando salas con sus túneles del tiempo y su identi-kits de los marcianos...".

La "desmitificación" de Erick von Daniken, y por consiguiente, de quienes lo siguen en sus piruetas pseudocientíficas tendientes a "demostrar" la existencia de seres y de cosas indemostrables, efectuada por el prof. Juan Schobinger es de urgente actualidad y por eso hemos procedido a su reproducción "in extenso". De seguro que otros científicos serios irán integrando este necesario desmascaramiento de uno de los fraudes populares que más obnubilan las mentes en nuestra época. La "fantaciencia", como orquestado sucedáneo de la religión revelada, quiere explicarnos infantilmente el gran Misterio de la Creación; antes que eso tendrá que empezar por indicarnos quiénes pagan y promueven este torpe retorno de los embaucadores.

ENRIQUE DIAZ ARAUJO

LA DIVINIDAD DE CRISTO

Hay algunas preguntas que se dirigen a todos los hombres de todos los tiempos y cuyas respuestas deben dar y deberán dar todos los hombres mientras dure el tiempo.

Son preguntas tan fundamentales que su respuesta tiene sabor a eternidad. A eternidad de desgracia o a eternidad de felicidad sin fin.

Preguntas hechas a nosotros y preguntas hechas por nosotros; en fin, preguntas que, de una u otra manera, involucran a toda la humanidad.

Para responder a tres de esos interrogantes escribimos este artículo: 1º "¿Quién dicen los hombres que soy yo?" (Mc. 8, 27) pregunta Jesucristo; 2º "Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?" (Mc. 8, 29) interroga El mismo; 3º "Y tú, ¿quién eres, Señor?" (Hech. 9, 5) pregunta San Pablo a Cristo. Luego de analizar las respuestas que esas preguntas han recibido a lo largo de los siglos sacaremos algunas consecuencias.

I. "¿QUIEN DICEN LOS HOMBRES QUE SOY YO?"

La pregunta se dirige a todos los que **no creen** en El. Veremos lo que respondieron: A) En su tiempo y B) En el nuestro.

A) EN SU TIEMPO

Como podemos apreciar por el Nuevo Testamento, quienes no creían en El: a) o lo despojaban de su carácter divino, aun al precio de una falsa alabanza, b) o directamente lo denigraban, c) o diciendo creer en El, en realidad deformaban su misterio.

a) Juicios falsamente laudatorios

Le llamaron: — "Unos Juan el Bautista;
— otros, Elías,
— otros, Jeremías
— o uno de los profetas" (Mt. 16, 14).

A lo más, profeta, pero, en última instancia, sólo un hombre.

b) Juicios directamente denigrantes

En rasgos generales podemos agrupar en tres estos juicios.

1. Que era loco

- "Está fuera de sí" (Mc. 3, 21).
- × — "Ha perdido el juicio" (Jn. 10, 20).

2. Que era un endemoniado

- "Han llamado Beelzebub al amo de casa" (Mt. 10, 25).
- "Está poseído de Beelzebub" (Mc. 3, 22).
- "Tiene espíritu impuro" (Mc. 3, 30).
- "Tú estás poseído del demonio" (Jn. 7, 20).
- × — "Tienes un demonio" (Jn. 8, 48).
- "Está endemoniado" (Jn. 10, 20).

3. Que era un pecador

- Porque era falso: "recordamos que este impostor dijo" (Mt. 27, 63).
- Porque engañaba: "seduce a la gente" (Jn. 7, 12).
- Porque era glotón: "he aquí un hombre comilón y bebedor" (Lc. 7, 34).
- Porque era blasfemo: "éste blasfema" (Mt. 9, 2),
"ha blasfemado" (Mt. 26, 65),
"blasfemas" (Jn. 10, 36),
"te apedreamos por la blasfemia" (Jn. 10, 33).
- Porque era traidor a la patria: "tú eres samaritano" (Jn. 8, 48).
- Porque se endiosaba: "decía a Dios su padre, haciéndose igual a Dios" (Jn. 5, 18),
"siendo hombre te haces Dios" (Jn. 10, 33),
"debe morir porque se ha hecho a sí mismo Hijo de Dios" (Jn. 19, 7).
- × — En resumen, era un pecador: "Nosotros sabemos que ese hombre es pecador" (Jn. 9, 24).

c) Juicios que deformaban su adorable Misterio

- "Yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas... ¿Acaso Cristo está dividido?" (1 Cor. 1, 12).
- "Algunos pretenden pervertir el Evangelio" (Gal. 1, 7).
- "No es esto lo que vosotros habéis aprendido de Cristo" (Ef. 4, 20).
- "Muchos son enemigos de la Cruz de Cristo" (Fil. 3, 18).
- "¿Quién es el embustero sino el que niega que Jesús es Cristo?" (1 Jn. 2, 22).
- "Todo espíritu que no confiesa a Jesús (venido en carne), ése no es de Dios" (1 Jn. 4, 3).
- "Hay muchos seductores que no confiesan que Jesucristo ha venido en carne" (2 Jn. 7).

Como se puede apreciar, muy variadas y disímiles fueron las respuestas que los contemporáneos de Jesús dieron a la pregunta sobre su Persona. No menos disímiles y variadas son las respuestas en nuestro tiempo, porque los hombres mundanos, cansados de la única respuesta verdadera, buscan otra mejor y no la encuentran, como lo indica el hecho de su gran multiplicidad, lo cual demuestra que ninguna les satisface del todo. De más está decir que en modo alguno pretendemos ofrecer una lista exhaustiva.

B) EN NUESTRO TIEMPO

Numerosos son los juicios de quienes **no creen** en Jesús, a) unos



exaltándolo pero sin salir del plano humano; b) otros infamándolo; y c) otros, finalmente, afirmando creer en El, pero no entendiendo rectamente su misterio.

a) Juicios que exaltan a Cristo pero no superan el nivel de lo humano

- "Es algo más que un simple hombre" sostiene **Canning** (1).
- "En ningún tiempo o lugar alguien podrá, no ya superar, sino ni siquiera igualar a Jesús", afirmaba el exégeta racionalista **Strauss** (2).
- "En lo que es puramente humano nos inclinamos con gusto ante la superioridad de Jesús como ante uno de los más grandes héroes de la religión", escribía **Neumann** (3).
- "Todos los siglos proclamarán que entre los hijos de los hombres no nació ninguno superior a Jesús", leemos en **Renan** (4).
- Para los **mormones**, Dios, los ángeles, el hombre, son de la misma naturaleza; Jesucristo no es más que "el Hermano Mayor del resto del género humano" (5).
- **René Andrieu**, director del órgano oficial del partido comunista francés, L'Humanité, y miembro del Comité Central del P.C.F., escribe: "Jesucristo es para mí un hombre que ha luchado por el hombre entre los hombres. Nada más, pero, en una opinión, eso ya es mucho y nada menos" (6).
- "Era tan bueno y bondadoso y sabio que todos sabían que se trataba de una persona muy especial", dice 'Abdu'l-Bahá, camparándolo con Moisés, Buda, Mahoma, Báb y Bahá'u'lláh (7).
- Para la teósofa **Annie Besant**: "Jesús no era Dios desde su nacimiento, era un hombre santo, santísimo, si se quiere, pero siempre un hombre" (8).
- No es más que "uno de aquellos grandes espíritus redivivos por vez centésima... Como Krishna, Rama, Hermes, Moisés, Orfeo, Buda, Pitágoras, Platón, etc.", asegura **Edward Schüre** (9).
- Para los **testigos de Jehová**: "Jesús es dios, pero no Dios"; "fue un hombre perfecto, nada menos, pero tampoco nada más" (10).
- Los **cuáqueros** sostienen que Jesús "es un hombre parecido a Dios... es el más alto concepto humano corporal de lo divino" (11).

Por piadosas y bien intencionadas que parezcan algunas de estas

- (1) **Discurso sul carattere di Gesù Cristo**; cit. por A. Arrighini, **Juicios humanos sobre Cristo**, Excelsa, Buenos Aires, 1947, p. 190.
- (2) **Del passaggio e del permanente nel Cristianesimo**; cit. por A. Arrighini, o. c., p. 190.
- (3) **Jesus wer er geschichtlich war**; cit. por ib., o. c., p. 190.
- (4) **Vie de Jésus**; cit. por ib., o. c., p. 190.
- (5) James E. Talmage, **Uno de los doce apóstoles de la Iglesia**, "Artículos de la fe", Ed. La Iglesia de los santos de los últimos días, Salt Lake City, Utah, EE. UU., 1952, p. 519; cit. por A. Colom S. J., **Teología? Mormona**, en *Doctrina Política*, N° 2, p. 46.
- (6) **Pour vous, qui est Jésus Christ?**, Ed. du Cerf, París, 1970; cit. por M. Poradowski, **El marxismo invade la Iglesia**, Ed. Universitaria de Valparaíso, Chile, 1974, p. 45. [Advertamos que "la propaganda soviética no ha parado de repetir durante sus cincuenta años que Jesucristo jamás ha existido". A. Solzhenitsin, **Memorias (Coces al aguijón)**, Argos-Vergara, Barcelona, 1977, p. 458, nota 61.
- (7) David Hoffman, **Dios y sus mensajeros**, Ed. Bahá'í, Buenos Aires, 1973, p. 26.
- (8) **La Sapienza Antica**, part. II, cap. V; cit. por A. Arrighini, o. c., p. 205.
- (9) **Los grandes iniciados**; cit. por ib., o. c., p. 206.
- (10) Cf. Sanders, **Heresies**, p. 78; cit. por P. Damboriena S. J., **Fe católica e Iglesias y sec. tas de la Reforma**, Razon y Fe, Madrid, 1961, p. 879; cf. también M. Molina, **Elogio y censura de los testigos de Jehová**, Speiro, Madrid, 1977.
- (11) Mrs. Mary Eddy Baker, **Science and Health**, p. 473, etc.; cit. por P. Damboriena, o. c., p. 991.

fórmulas son reductibles a lo que Karl Adam llama el "jesuanismo" (12); sólo ven al hombre-Jesús, no ven al hombre-Dios, no confiesan al Hijo consustancial al Padre y, por tanto, son falsas y peligrosamente laudatorias.

b) Juicios claramente denigrantes

- **Ninet-Sanglé** lo considera loco en el sentido verdadero y propio de la palabra; de acuerdo con la escuela lombrosiana, osó escribir un libro con este título: **La locura de Jesús** (13).
- Para **Voltaire** es "el Infame" (14).
- Según el poeta danés **E. Rasmussen** "era un epiléptico" (15).
- Es "un payaso", dice **Harvey Cox** (16), comparándolo sucesivamente con "el bufón... el trovador vagabundo... el payaso de circo... un cantador ambulante" (17).
- Para **James Cone**, Jesús es el Mesías Negro; "si Cristo es blanco y no negro, es un opresor y estamos obligados a darle muerte" (18), "es el Oprimido por excelencia" (19).
- Los **masones** sostienen que "Jesu-Cristo (es la) Encarnación del Dios de los cristianos, cuyo martirio y muerte sirve de mito a las ceremonias de los Rosa Cruces" (20).
- ¿Qué decir de obras de teatro como "Jesucristo Superstar", donde el mismo título es injurioso? Y ¿"Cristo de frac y sombrero de copa", parodia religiosa de propaganda atea? (21).
- **J. Jeorgen Thorsen** quiso filmar una película erótica sobre Jesucristo: "La película se cierra en la eternidad con Jesús caminando a lo largo del camino de la vida, que se encuentra con una muchacha que lo salva. Entonces renuncia gradualmente a su complejo de Cristo y procrea muchos hijos" (22).
- Los socialistas como **K. Kantsky**, **M. Maureubrecher**, **G. Hoffmann**, **J. A. Reichmuth** y los **comunistas** vieron "en Jesús al modelo de un rebelde y proletario" (23).
- "No sólo era un comunista, sino un comunista acérrimo", asegura **Elías Castelnuovo** (24).
- Para **Miguel Mascialino**, ex-sacerdote, "Cristo no solamente no era Dios encarnado, pero ni siquiera como hombre pretendía fundar una nueva religión, era sencillamente un rebelde, un sicario, un guerrillero de la época y, como tal, un predecesor de Camilo Torres y del Che Guevara" (25).

- (12) **Jesus-Christus**, Librería Santa Catalina, Buenos Aires, 1938, p. 17.
- (13) Cf. A. Arrighini, o. c., p. 189.
- (14) **Lettres**; cit. por A. Arrighini, o. c., p. 196.
- (15) **Jesus. Eine vergleichenden psychologische Studie**, Leipzig, 1905.
- (16) **The Feast of Fools**, Harvard, Cambridge, 1969; el título del último capítulo: "Christ the Harlequin".
- (17) Battista Mondin, **Movimientos teológicos secularizantes**, BAC, Madrid, 1973, pp. 134-135.
- (18) **Teología Negra de la Liberación**, Lohlé, Buenos Aires, 1973, p. 140.
- (19) *Ibid.*, p. 147; cit. por M. Poradowski, **El marxismo en la Teología**, Speiro, Madrid, 1976, pp. 83-84.
- (20) **Diccionario Enciclopédico de la Masonería**, La Propaganda Literaria, La Habana, Cuba, Tomo I, p. 452.
- (21) Cf. Verbo N° 179.
- (22) **Diario "Crónica"**, Buenos Aires, 30 de julio de 1973, p. 22.
- (23) Luis Kosters S. J., **Nuestra fe en Cristo**, Poblet, Buenos Aires, 1946, p. 67.
- (24) **Jesucristo y el reino de los pobres**, Rescate, Buenos Aires, 1976, p. 67.
- (25) **Teología della Rivoluzione**, Feltrinelli Ed., 1969; cit. M. Poradowski, o. c., pp. 60-62.

- Para **Hugo Assman**, Cristo es un modelo del revolucionario (contestado) (26).
- Para los **"Sacerdotes para la Liberación"**, "Cristo es un político revolucionario y subversivo", es "el subversivo de Nazareth" (27).
- Según **Erich von Daniken**, Jesús "no es el hijo unigénito de Dios ni nunca se presentó a los hombres como tal... sólo fue un hombre piadoso... un perfecto narcisista... manifestó que él no era Dios" (28).
- Para el Dr. **Wiatcheslaw Saizew**, filólogo soviético, Jesucristo era un ser extraterrestre, miembro de una civilización superior, un astronauta (29).
- **Gerardo Mauger de la Branniere**, sostiene que Jesucristo es una representación mítica de Juda bar Juda, hijo de Pantora II y Salomé, que, entre otras cosas, era "ventrílocuo... (en el que se encontraba) una curiosa mezcla de saber real, de prestidigitación y de trampa... (criaba) serpientes para la adivinación... se declaró Barrabás, Mesías, Salvador, Maestro..." (30).
- Según **Rodolfo Benavidez** sería "un 'iniciado'... Osiris reencarnado" (31).

Parece increíble para una conciencia cristiana que "el Cordero de Dios" (Jn. 1, 29) y "el León de Judá" (Ap. 5, 5), la Segunda Persona de la Santísima Trinidad hecha hombre, haya recibido tan denigrantes calificativos.

c) Juicios de los que dicen creer pero malentienden el misterio de Cristo

1. En el campo protestante

Innumerables son los que se enorgullecen de ser cristianos pero deforman profundamente el misterio central del cristianismo que es el misterio augusto de la Encarnación.

Fácil sería traer el juicio de muchos de estos autores protestantes pero su número es grande y su testimonio enclenque. Sólo nos referiremos a los más inmediatos.

- **Rudolf Bultmann** "impugna todas las afirmaciones cristológicas del Nuevo Testamento, la preexistencia de Cristo, la realidad de su resurrección, el carácter histórico de las narraciones del Nuevo Testamento" (32), de tal modo que "lo único que podemos afirmar de Jesús es que fue un profeta escatológico hebreo que anunció como inminente el Reino de Dios" (33), "sobre su persona y su obra no se puede saber nada en concreto" (34).

- (26) **Teología de la liberación**, Servicio de Doc. MIEC-JECI, Montevideo, p. 77; cit. por M. Poradowski, **Sobre la Teología de la Liberación**, Ed. Gabriela Mistral, Chile, p. 31.
- (27) Episcopado Colombiano, **¿Hacia un cristianismo marxista?**, Ed. Mikael, Paraná, 1977, pp. 26 y 76.
- (28) **Las Apariciones**, Ed. El Caballito, Buenos Aires, 1977, pp. 88, 110, 115 y 121.
- (29) Cit. por von Daniken, o. c., pp. 138-139.
- (30) **Enigmas del cristianismo naciente**, Ed. Albatros, Buenos Aires, 1974, p. 45. En el Prefacio se afirma del autor: "Se ha ubicado en el justo lugar histórico que corresponde a un investigador... sorprende por la agudeza de sus observaciones y por la justeza de los juicios... (es un) gran libro... que faltaba en el mundo" (pp. 5-6). Esto lo escribió Bernardo Graiver.
- (31) **Dramáticas profecías de la Gran Pirámide**, Ed. Mexicanos Unidos, México, 1975, pp. 216 y 228.
- (32) Albert Lang, **Teología Fundamental**, Rialp, Madrid, 1966, p. 74.
- (33) Cf. P. Damboriena, o. c., p. 311.
- (34) A. Bandera O. P., **La Iglesia ante el proceso de liberación**, BAC, Madrid, 1975, p. 321.

- A la pregunta: ¿Jesús es Dios? contesta **Paul Tillich**: "La respuesta afirmativa sería errónea, pero así lo sería también la negativa... Si la respuesta afirmativa es literal, entonces hay que rechazarla como supersticiosa. Si en la respuesta sólo se afirma el carácter simbólico del término 'Hijo de Dios', entonces no se puede poner a discutir su oportunidad. Hasta ahora se ha hecho mucho mal con el empleo literal de la expresión" (35).
- "Es el hombre para los demás", según **D. Bonhoeffer** (36).
- "No sabemos 'lo que' Dios es, ni podemos entender cómo se usa la palabra Dios", confiesa **Paul van Buren** (37); Jesús "fue un hombre libre para entregarse a los demás" (38).
- En una entrevista **Herbert Braun** es preguntado si Cristo es verdadero Dios; el libro que relata esta entrevista pone la pregunta en la p. 35; en la p. 38 todavía no ha respondido si Cristo es Dios, y contesta con otra pregunta: "¿Qué significa la pregunta de si Cristo es Dios?"; en la p. 42 a la pregunta "si basado en las investigaciones teológicas, y en la bibliografía filológica, exegética e histórica, considera justificado el llegar a la conclusión dogmática de que Cristo es Dios", responde: "No. Yo considero que no es una conclusión justificada" (39).
- Muy tajante es el Obispo anglicano **John A. T. Robinson**: "Naturalmente nunca se ha resuelto la cuestión si Jesús en algún momento pretendió ser Hijo de Dios o, con mayor razón aún, Dios mismo", y agrega en nota 14: "Implicitamente Jesús **negó** que fuese Dios: '¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios' (Mc. 10,18)" (40). Y en la página siguiente: "Jesús nunca pretende ser Dios en persona: y empero afirma siempre que lleva a Dios en su plenitud". "Es el hombre para los demás... que se halla enteramente abierto, y unido, al fondo de su ser" (41).

2. En el campo católico

Si al rastrear los juicios protestantes acerca de la divinidad de Jesucristo solamente espigamos algunos, con mayor razón seguiremos el mismo criterio dentro del campo católico que es, por otra parte, donde el error se muestra más sutil por razón de la vigilancia del Magisterio.

Hay que notar que nos resulta imposible rastrear todas las cristologías que andan circulando. Bautista Mondin estudia siete tipos de cristología (42). Ayer, sin ir más lejos, me encontré con que hay una "Cristología de América Latina" basada en cuatro textos evangélicos: Lc. 4, 16-21 (discurso inaugural de Jesús en la Sinagoga de Nazareth), Lc. 7, 18-23 (la pregunta de los discípulos de Juan: ¿Eres tú el que ha de venir?), Mt. 11, 25-26 (el Padre se revela a los más pequeños) y Mt. 25, 31-46 (el evangelio de los cristianos anónimos, Jesús presente en los hambrientos, etc.)

- (35) Cf. P. Damboriena, o. c., p. 320.
- (36) **Letters and Papers from Prison**, Ed. Bethge, 2ª ed., 1956, p. 179.
- (37) **El significado secular del Evangelio**, Ed. Península, Barcelona, 1968, p. 108.
- (38) Ib., p. 153.
- (39) Gerhard Adler, **Fe cristiana y sociedad**, Verbo Divino, Navarra, 1974.
- (40) **Sincero para con Dios**, Ed. Ariel, Barcelona, 1967, p. 123.
- (41) Ib., p. 126.
- (42) **Le cristologie moderne**, Roma, 1973.

(43). La historia de estas últimas deformaciones encuentra su origen en los modernistas porque, como bien señala Charles Boyer (44), las recientes cristologías anticalcedonianas tienen muchos puntos de contacto con el modernismo, como se ve por la semejanza de los problemas: naturaleza de la Encarnación, la conciencia de Jesús, su resurrección, sus milagros y profecías, la revelación cumplida en Él. Hay que leer el decreto *Lamentabili* (1907) y su lista de errores (Dz. 2001-2065) y se apreciarán los puntos de coincidencia:

- La divinidad de Cristo no se prueba en los Evangelios.
- Cristo no hablaba para enseñar que era el Mesías.
- El Cristo de la historia es inferior al Cristo de la fe.
- Cristo no es verdadero y natural Hijo de Dios.
- La doctrina sobre Cristo que enseña Pablo, Juan, y los Concilios de Nicea, Efeso y Calcedonia, no es la que Jesús enseñó.
- La conciencia y ciencia infalible de Cristo según enseñan los teólogos no se concilian con el Evangelio.
- La resurrección de Cristo no es un hecho histórico... ni demostrado ni demostrable.
- Para **A. Loisy**, "Jesús ha entrado en la historia de los hombres como hombre y no como Dios... no oculta su ignorancia acerca del acontecimiento del último juicio; por lo tanto se engañó o quiso engañarnos; consiguientemente, no conocía la verdad. ¿Cómo podría ser Dios?" (45).
- **Teilhard de Chardin** habla de una "tercera naturaleza", la naturaleza cósmica de Cristo, que hace "de Él precisamente el centro personal que presume y reclama la física y la metafísica de la evolución" (46), evolución tan exaltada por Teilhard que ¡hasta salva a Cristo!: "Cristo salva, ¿pero no hay que agregar inmediatamente que Él es también salvado por la evolución?" (47).
- **Karl Rahner** minimiza y cuestiona la fórmula de Calcedonia (48), lo cual daría un Cristo puramente humano, ya que la naturaleza humana estaría asumida por una persona humana: "Tiene absolutamente todo lo que pertenece a un hombre, tiene (también) una subjetividad finita" (49). Según M. Guérard de Lauriers O. P., el Cristo de Rahner "es simplemente el hombre que en un individuo alcanza la perfección de la cual lleva en sí una exigencia connatural" (50); según Alberto Galli O.P.: "En el Cristo de Rahner queda cabeza abajo la fórmula de Calcedonia: allí serían dos personas y una sola naturaleza" (51); según el P. J. Meinvielle: "En Rahner la naturaleza humana de Cristo adquiere

- (43) Trabajo presentado por M. Pinto Carvalheira, *Camino a Puebla: La Marcha del pueblo de Dios en América Latina*, Servicio de Documentación, MIEC-JECI, Lima, 1978, p. 25. [De seguir así a alguno se le ocurrirá hacer la cristología del Mundial 78 basados en 1 Cor. 9,24: "en el estadio todos corren pero sólo uno alcanza el premio"].
- (44) *Una extraña cristología*, Unidad Cristiana 24, 1974, pp. 103-112.
- (45) Cf. A. Arrighini, o. c., pp. 211-213.
- (46) *Oeuvres*, T. 9, pp. 161-162; cit. por Bertrand de Margerie, *Cristo, Vida del mundo*, BAC, Madrid, 1974, p. 61.
- (47) *Le Christique*; cit. L'Osservatore Romano, N° 517, del 22-7-62, p. 4.
- (48) *Escritos de Teología*, T. I, p. 170.
- (49) *Ib.*, T. V., p. 201.
- (50) *La Pensée Catholique*, París, N° 117, 1968, pp. 78-93.
- (51) *Divinitas*, junio 1969, 437.

una autonomía tal que implica un sujeto o una persona humana propia", de tal modo que "a este teólogo se le ha escapado lo esencial y elemental del misterio de la Encarnación" (52).

- **Alois María Ott** afirma que cuando se dice que Jesús es el Hijo de Dios lo que se ha de preguntar es qué se quiere significar con ello (53).
- "Redentor, Salvador, Mesías, Hijo de Dios, no son más que títulos de este gran hombre Jesús", asegura **J. M. van den Berg S.D.S.** (54).
- El **P. Smulders**, en una profesión personal de fe expresamente redactada para expresar en ella el núcleo central del dogma, no afirma que Jesús es el Hijo de Dios, ni que es verdadero Dios y de la misma naturaleza que el Padre (55).
- "No es casualidad que el **Catecismo holandés** se abstenga de aplicar a Cristo las palabras "Dios" u "Hombre-Dios", nos informa J. Galot, reprobando esa ausencia (56).
- Para **Jean Cardonnel O. P.**: "Jesucristo es Dios por una manera única, insólita, absolutamente novedosa de ser humano" (57).
- "La imagen preponderantemente joánica de un Hijo de Dios, que es consciente de su unidad con el Padre y atestigua esta su esencia divina con milagros exorbitantes, no se puede ya sostener como histórica", escribe **F. J. Schierse** (58).
- "Jesús es un hombre que es hombre de una manera nueva y más elevada... Jesús no es ya el Hijo, uno con el Padre en la naturaleza divina. Es un hombre excepcionalmente provisto de gracia", escribe **Ansried Hulsbosch O.S.A.**; más aún, "Cristo es perfectamente uno, pues no es nada más que un hombre, pero como tal es justamente la manifestación de Dios" y agrega: "No cabe pretender que todas las demás criaturas son únicamente criaturas y que Cristo, en cambio, además de criatura es igualmente Dios" (59).
- Afirma **Eduardo Schillebeeckx O. P.**: "Apoyo cien por ciento la nueva aproximación al misterio de Cristo tal como la presenta Hulsbosch". Según Schillebeeckx, no debe buscarse la divinidad detrás del hombre Jesús, ni encima ni debajo de él: es en él, en su ser humano en donde se revela Dios. La propia subjetividad de Jesucristo es una subjetividad humana en la que Dios, el Hijo, se manifiesta personalmente (60).
- Según **Piet Schoonenberg S. J.**, no hay preexistencia de las personas divinas, no hay que hablar de dos naturalezas porque se termina en un Cristo dividido. Cristo es "una persona humana, un yo humano — psicológico y ontológico —, un centro de conciencia, de decisión y de proyecto de vida" (61). "No es la naturaleza humana la personaliza-

- (52) *Universitas*, N° 22, octubre de 1971, pp. 12 y 32.
- (53) *Del Felsen Bebt*, 6ª ed., 1971, p. 85; cit. por R. Graber, en *MIKAEL*, N° 13, p. 106.
- (54) *Der Gottliche Heiland*, Kath. Pfarramt Heilig Krenz, Veltheim, p. 16; cit. en R. Graber, en *MIKAEL*, art. cit., p. 106.
- (55) *Het priesterberaad in Noordwijkerhout. Inleiding en Stotbeschouwing, Theologie en Pastoraat* 64, 1968, p. 330; cit. por J. Galot, *Hacia una nueva cristología*, Mensajero, Bilbao, 1972, p. 44.
- (56) J. Galot, *ib.*, p. 45.
- (57) *Temoignage chrétien du Jeudi-Saint*, 3-4-69; cit. por R. Th. Calmel O. P., en *Itinéraires*, N° 137, nov. 1969, p. 198.
- (58) *Temas candentes para el cristiano. De la A a la Z*, Herder, Barcelona, 1976, p. 129.
- (59) *Jezus Christus, gekend als mens, beleden als Zoon Gods*, Tijdschrift voor Theologie 6, 1966, pp. 254, 257 y 258; cit. por J. Galot, o. c., pp. 9, 10, 12 y 13.
- (60) *Persoonlijke openbaringsgestalte van de Vader*, en *Tijdschrift voor Theologie* 6, 1966, pp. 274-288; cit. por J. Galot, o. c., pp. 21-23.
- (61) *Geloof bij kenterend getij*, Roermond-Maaseik, 1967, pp. 173-174; cit. por J. Galot, o. c., p. 35.

da (enhipostática) en la persona divina, sino la naturaleza divina la personalizada (enhipostática) en la persona humana". Cristo es la cumbre escatológica de la acción divina salvífica (62).

- Sobre **Hans Küng**, la Conferencia Episcopal Alemana ha declarado que en su libro "Ser cristiano" "se desatiende la divinidad de Jesucristo" (63), y el teólogo Charles Boyer afirma en su libro "Razones de ser católico": "He leído bastante para convencerme que él (H. Küng) niega la divinidad de Cristo y que, por tanto, rechaza los concilios de Nicea, Efeso, Calcedonia, es decir el corazón mismo de la fe cristiana. Lo digo con tristeza: él no es cristiano" (64).
- En la 10ª edición de la "Nueva Biblia Latinoamericana" se afirma que: "Jesús... nace de María como persona humana..." (p. 5; N. T.) y también: "El día en que resucite de entre los muertos, su persona humana será renovada..." (p. 85; N. T.).
- En el terreno pastoral se nota la malsana influencia de estas nefastas doctrinas. Un estudioso tan equilibrado como Charles Moeller, ya advertía el influjo del neo-arrianismo en la pastoral: "Los católicos... al entregarse al cristianismo social, tienen tendencia a no ver en Cristo más que al jefe, al militante, al camarada..." (65).
- Refiriéndose al P. **Jacques Pohier**, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe dice que "se expresa de modo tan insólito, que no se puede determinar si todavía profesa tal verdad (la divinidad de Cristo) en el sentido tradicional" (66).

No puede menos que causar una impresión muy dolorosa el considerar lo que los hombres han dicho y dicen de Cristo. Realmente, el mundo "no le ve ni le conoce" (Jn. 14, 17). Se cumple lo profetizado por S. Pedro sobre los falsos doctores que llegarán "hasta negar al Señor que los rescató" (2 Pe. 2, 1). En rigor, toda herejía atenta contra Jesucristo, como lo señalaba ya S. León Magno. "Casi ningún (hereje) ha sido engañado sin haber abandonado la creencia en la verdad de las dos naturalezas asociadas a la única persona de Cristo" (67); y S. Tomás enseña que: "cuando uno considera en su conjunto los errores de los herejes es manifiesto que su fin principal es disminuir a Cristo en su dignidad" (68). Esto es lo que intenta el Demonio por medio de los herejes.

La confusión, las dudas en la fe, el error, la contradicción, la más absurda heterogeneidad, la afirmación de un aspecto cierto pero el silencio o la negación de otro; todo eso hace ver que estas teorías no pueden provenir del Padre de las luces. En el discurso de Juan Pablo II a los Obispos de América Latina, con motivo de la inauguración de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla, el Papa fue tajante: "Corren hoy por muchas partes —el fenómeno no es nuevo— 'relecturas' del Evangelio... En algunos casos, o se silencia la divinidad de Cristo, o se incurre de hecho en formas de interpretación re-

- (62) *Ein Gott der Menschen*, Zurich, 1969, p. 92; cit. por J. Galot, o. c., pp. 36 y 40.
- (63) *Ecclesia*, Madrid, N.º 1865, 10 de diciembre de 1977, p. 10.
- (64) Cit. en *Iglesia-Mundo*, N.º 125-126, 1976, p. 18.
- (65) *Mentalidad moderna y Evangelización*, Herder, Barcelona, 1967, p. 137.
- (66) *L'Osservatore Romano*, 22 de abril de 1979, p. 5.
- (67) *Homilias sobre el año litúrgico*, BAC, Madrid, 1969, p. 108.
- (68) *Contra los errores de los griegos*, opusc. 27.

ñidas con la fe de la Iglesia. Cristo sería solamente un 'profeta', un anunciador del reino y del amor de Dios, pero no el verdadero Hijo de Dios, ni sería por tanto el centro y el objeto del mismo mensaje evangélico. En otros casos se pretende mostrar a Jesús como comprometido políticamente, como un luchador contra la dominación romana y contra los poderes, incluso implicado en la lucha de clases. Esta concepción de Cristo como político, revolucionario, como el subversivo de Nazaret, no se compagina con la catequesis de la Iglesia... Cualquier silencio, olvido, mutilación o inadecuada acentuación de la integridad del misterio de Jesucristo que se aparte de la fe de la Iglesia, no puede ser contenido válido de la evangelización" (69).

II. "Y VOSOTROS, ¿QUIEN DECIS QUE SOY YO?"

Muy distinta es la impresión que nos causan los juicios acerca de Jesús emitidos por aquellos que fueron sus Apóstoles y discípulos, y los sucesores de aquéllos. Aquí todo es unidad, claridad, certeza gozosa, verdad, desarrollo homogéneo, consideración de todos los aspectos sin silenciar o negar ninguno de ellos. Es el mar calmo de la fe, el cielo diáfano de la sencillez evangélica, la firmeza de la roca, la solidez de los buenos cimientos, en fin, la luz después de las tinieblas.

- "Este es el Hijo de Dios" (Jn. 1, 34), confiesa **San Juan Bautista**, y evidentemente entiende una filiación por la naturaleza porque si fuese por mera adopción no expresaría nada singular ya que todos los judíos se sabían hijos adoptivos de Dios.
- "Principio del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios", estampa **San Marcos** al comienzo de su relato (1, 1).
- **San Juan** empieza directamente su Evangelio afirmando: "Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios", con lo que afirma la preexistencia de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, su distinción respecto del Padre y su divinidad. Y en su primera epístola declara que Jesucristo "es el verdadero Dios y la Vida eterna" (5,20).
- **Santo Tomás Apóstol**, postrándose, lo adora diciéndole: "Señor mío y Dios mío" (Jn. 20, 28).
- "Yo creo que eres el Mesías, el Hijo de Dios" (n. 11, 27), exclama **Santa Marta**.
- **San Pablo** nos habla de su "esperanza en la manifestación gloriosa del gran Dios y Salvador nuestro, Cristo Jesús" (Tito 2, 13), de ese Cristo "que está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos" (Rom. 9, 5) (70).

Dirijámonos ahora al jefe de los Apóstoles, como lo hiciera el mismo Señor: "¿Quién dices que soy yo?. Responde **San Pedro**: "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo" (Mt. 16, 16). ¡Gloriosa confesión en que principia y sobre la que se edifica la Iglesia Católica!

- (69) *L'Osservatore Romano*, 4 de febrero de 1979, I, 4 y 5, p. 6.
- (70) Para la exégesis de estos textos ver el excelente trabajo de José Bover S. J., *Teología de San Pablo*, BAC, Madrid, 1946, pp. 294-297 y 269-275.

Y ¿qué nos dicen los sucesores de Pedro y Vicarios de Cristo? Los Padres reunidos en el Primer Concilio Ecuménico, en Nicea, el año 325, proclamaron la fe de la Iglesia "en un solo Señor Jesucristo, Hijo de Dios, . . . Dios de Dios y Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consustancial al Padre (homooúsios to Patri) por quien todas las cosas fueron hechas. . . ." (Dz. 54). Como dice Hermann Josef Sieben: "Ningún Concilio, ni antes ni después, ha tomado ni de lejos, una decisión dogmática tan fundamental e importante por sus consecuencias" (71).

El "homooúsios" es la palabra clave, el término mil veces bendito que debe sonarnos a música celestial, el santo y seña de la ortodoxia católica por los siglos de los siglos. Expresa la unidad de sustancia, numéricamente una, entre el Padre y el Hijo, y, por tanto, que tan Dios es uno como el otro (72).

Luego vino el Concilio de Constantinopla (381), que retomó y desarrolló el Símbolo Niceno. Y el gran Concilio de Efeso (431) contra Nestorio: "Si alguno distribuye entre dos personas o hipóstasis las voces contenidas en los escritos apostólicos o evangélicos o dichas sobre Cristo por los Santos o por El mismo sobre Sí mismo; y unas las acomoda al hombre entendido aparte del Verbo de Dios, y otras, como dignas de Dios, al solo Verbo de Dios Padre, sea anatema" (Dz. 116; ver del 113 al 124).

En el año 451 el Concilio de Calcedonia, IV ecuménico, expresó con lenguaje categórico el inefable misterio de Cristo: "Enseñamos que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en su divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente y el mismo verdaderamente hombre de alma racional y cuerpo, consustancial con el Padre (homooúsion to Patri) en cuanto a la divinidad. . . que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor Unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación en modo alguno borrada la diferencia de naturaleza por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo Unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de El nos enseñaron los profetas y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres" (Dz. 148).

Y saltando los siglos llegamos a S. S. Pablo VI, en su Solemne Profesión de Fe, el 30 de junio de 1968, quien una vez más confiesa la fe ya dos veces milenaria de la Iglesia Católica en la divinidad de Jesucristo:

(71). Nicæa 325-1975, en KNA. Okumenische Information № 22, 28-5-75, p. 89; cit. en MIKAEL № 13, p. 103.

(72) El Cardenal Journet se quejaba de los traductores del Credo que no respetaron la palabra "consustancial" sino que prefirieron la expresión menos precisa "de la misma naturaleza" que puede prestarse a equívocos, más teniendo en cuenta que la corriente llamada de la "desmitologización" está haciendo correr al cristianismo "uno de sus más grandes peligros". Echos des Paroisses Vandoises et Neuchâteloises, 1er. avril 1967, p. 2; cit. en Permanences, junio-julio 1967, pp. 98-99.

"Creemos en nuestro Señor Jesucristo, el Hijo de Dios. El es el Verbo eterno, nacido del Padre antes de todos los siglos y consustancial al Padre, u **homooúsios to Patri**, por quien han sido hechas todas las cosas. Y se encarnó por obra del Espíritu Santo, de María la Virgen, y se hizo hombre: igual, por tanto, al Padre según la divinidad, menor que el Padre según la humanidad, completamente uno, no por confusión (que no puede hacerse) de la sustancia, sino por unidad de la persona" (73).

Con la aprobación del mismo Pontífice, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, el 21 de febrero de 1972, publicó una muy importante Declaración "para salvaguardar de algunos errores recientes la fe en los misterios de la Encarnación y de la Santísima Trinidad". Entre los errores cristológicos señala la Declaración tres principales: 1) La negación de la preexistencia de la persona del Hijo subsistiendo como distinta del Padre y del Espíritu Santo desde toda la eternidad; 2) El abandono de la noción de la única persona de Cristo; y 3) la negación de la asunción de la naturaleza humana de Cristo por parte de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, afirmándose que aquella existiría en sí misma como persona humana. Concluye el párrafo con esta frase lapidaria: "Los que piensan de este modo se hallan lejos de la verdadera fe en Cristo, incluso cuando afirman que la presencia singular de Dios en Jesús hace que Este se convierta en la cumbre suprema y definitiva de la divina revelación; **ni recuperan la verdadera fe en la divinidad de Cristo** cuando añaden que Jesús puede ser llamado Dios, ya que Dios se encuentra sumamente presente en lo que llaman su naturaleza humana" (74).

De ahí que nosotros, contando con el respaldo del Magisterio eclesialístico de todos los tiempos, a pesar de nuestra nada y pecado, confesamos con todas las fuerzas de nuestra alma y de nuestro corazón la divinidad de nuestro Señor Jesucristo, que es "una sola persona en dos naturalezas" (Dz. 429), y lo hacemos no sin cierta beligerancia, "como mo-
jándole la oreja a la herejía", según el decir de Ignacio B. Anzoátegui, con el santo orgullo de los hijos de Dios que saben que eso "no se los reveló la carne ni la sangre sino el Padre que está en los cielos" (Mt. 16, 17), y que es una verdad por la cual vivimos y por la que estamos dispuestos a morir.

III. "Y TU, ¿QUIEN ERES, SEÑOR?"

En la intimidad de nuestro corazón y con toda confianza muchas veces le hemos pedido al Señor que nos diga El mismo quién es. Y aunque

(73) Credo del Pueblo de Dios, № 11.

(74) L'Osservatore Romano del 19 de marzo de 1972, p. 2, subrayado nuestro. Como indica Manuel Gestaira Garza: "Parece claro que en él (documento) están principalmente indigitados el grupo de teólogos holandeses" entre los que se destacan Hulsbosch, Schillebeeckx, Schoonenberg (cf. *La Trinidad, ¿mito o misterio?*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1973, p. 28). Posteriormente, algunos teólogos progresistas (no sólo Hans Küng) hicieron caso omiso de la Declaración de 1972, por ejemplo, Xabier Pikaza, *Los orígenes de Jesús, Ensayos de cristología bíblica*, Sígueme, Salamanca, 1976; el cual atribuye a Cristo una persona humana en pp. 67, 135, 136, 138, 140, 142, 143, 144, 147, 148, 149, 175, 187, 199, 224, 268, 307, 308, 349, 477. Y no se puede argüir ignorancia del Documento ya que en el libro *La Trinidad, ¿mito o misterio?*, dedicado a comentar dicho Documento, colabora con un artículo.

obtenemos respuesta, insaciables, hemos de volver a inquirir porque "es grande el misterio de la piedad" (1 Tim. 3, 16) y es tan inefable, que nuestro corazón vuelve una y otra vez a preguntarle al Salvador por El para tratar de comprender "en unión con todos los santos, cuál es la anchura, la longitud, la altura y la profundidad... del amor de Cristo, que supera todo conocimiento" (Ef. 3, 18-19).

En este caso, brevemente nos detendremos para inquirir acerca de su personalidad, sus enseñanzas, sus milagros, sus profecías y sus frutos más espléndidos.

A) SU PERSONALIDAD

Realmente no hay ningún otro ser que sea tan subyugante, tan atrayente como nuestro Señor Jesucristo. Nadie ha suscitado ni suscitará durante tanto tiempo ni en tal alto grado una admiración tan sincera ni tan legítima como la despertada por Jesús. Incluso en estos tiempos de tanto materialismo, Jesucristo reúne a su alrededor, todos los domingos, más seguidores que los partidos políticos en sus actos más esplendorosos.

Siempre mueve a admiración por su poder, por la fuerza de su personalidad, por su hombría y virilidad, por la nobleza de su distinguido carácter y por la plenitud de su riqueza interior. Siempre y en todo momento aparece lleno de majestad y sin embargo tan cercano; justo, pero lleno de misericordia; dulce, no obstante su acerada firmeza; lleno de paciencia, pero en su momento, de santa ira; siempre con la misma pureza y, sin embargo, capaz de infinita ternura; delicada prudencia, unida a un invencible coraje; magnánimo y humilde al mismo tiempo; en fin, hecho tanto al trabajo como al vivir más rudo y simultáneamente lleno de exquisita sensibilidad.

Se muestra como varón en Nazareth: por su nombre, por su oficio, por los esfuerzos de su predicación ambulante, por su viril modo de vivir. Como varón consagrado a la misión de su vida: inquebrantable en su largo esperar, seguro de su vocación, Señor en la obediencia a Dios, fiel a su misión, poderoso en obras y palabras, fundador del Reino de Dios. Como varón frente a la mujer: por su fuerza viril consagrada a Dios, por sus santos y caballerescos sentimientos. Como varón ante Dios: por su piedad sencilla, clara, sustancial, sólida, preocupada por los asuntos verdaderamente grandes y últimos del hombre, discreta, real, ni estrafalaria, ni afectada. Como varón en la lucha: frente a los enemigos ni se amedrenta, ni se vengas, ni se rinde, ni se engaña con las alabanzas; en la lucha es prudente pero no débil, discreto pero no tímido, lleno de dominio y superioridad, obvia los peligros y dificultades, cede y acomete; incomparablemente grande entre los grandes de la historia, que sufrió grandemente de los hombres, incomparablemente pigmeos entre los pigmeos de la historia (75).

(75) Cf. Jorge Bilchmair S. J., *Jesús el varón ideal*, Seminario Metropolitano, Buenos Aires, 1951; Karl Adam, o. c., todo el cap. IV, etc.

En fin, la personalidad intelectual y moral de Cristo es por sí misma un argumento probatorio de la realidad de sus testimonios acerca de su misión divina, aún más, su personalidad constituye un verdadero milagro de sabiduría y santidad sobrenaturales que sobrepasa las leyes psicológicas de la naturaleza humana. De aquí, el famoso trilema: o Jesús se engañó a sí mismo o quiso engañar a los demás, o su testimonio responde a la realidad. Si se engañó a sí mismo fue un monstruo de locura, si pretendió engañar fue un engendro de malicia. Es imposible que sea un monstruo de locura: por los discípulos que reunió; porque disputó con los doctores; porque los enemigos hubiesen hecho mucho hincapié en eso; porque la prudencia y la serenidad de su alma es patente; porque los textos evangélicos excluyen toda anormalidad psicopática, manifestando siempre un gran dominio de sí mismo; porque estaba dotado de un cuerpo sano y una constitución nerviosa muy equilibrada; porque carecía de alucinaciones patológicas. Es imposible, además, que sea un monstruo de malicia: porque no puede compaginarse el amor que muestra a Dios Padre, con la maldad del sacrilegio o la blasfemia; porque no hay motivo alguno que pudiera moverlo a tamaña maldad: ni riquezas, ni honra, ni ambición política; porque su vida tiene carácter público; porque a pesar de ser espiado nunca pudieron acusarle de algún verdadero pecado; porque sus amigos jamás lograron sorprenderlo en la más mínima falta (cf. 1 Pe. 2, 21s.). Luego, su testimonio es verdadero (76).

B) SUS ENSEÑANZAS

Son innumerables, categóricos, explícitos, variados y reiterativos los textos de la Sagrada Escritura en donde el Señor directamente, o por medio de sus Apóstoles, o por boca de sus enemigos, que confesaban — aunque no creían — lo que Jesús decía de sí, nos manifiestan la divinidad de Jesús.

No podemos aquí traer todos los textos, pero aunque más no sea para dar una idea de la gran variedad de los mismos daremos los títulos — nada más — bajo los cuales los agrupa Ludwig Ott (77): El testimonio del Antiguo Testamento. El testimonio de los Evangelios Sinópticos: A) del Padre, B) de Jesús sobre sí mismo: 1. Trascendencia sobre todas las criaturas, 2. Equiparación con Dios, 3. Preceptos divinos que impone, 4. Conciencia de su poder subhumano, 5. Conciencia de ser Hijo de Dios: a: Hijo por naturaleza, b: en el Templo se revela, c: el llamado "pasaje johanístico", d: ante el Sanhedrín, e: alegoría de los viñadores homicidas. El testimonio del Evangelio según San Juan: A) Del evangelista, B) de Jesús sobre sí mismo: 1. Filiación divina, 2. Preexistencia en Dios, 3. En un plano de igualdad con el Padre, 4. Se aplica a sí atributos divinos e impone preceptos divinos, 5. Por las obras testimonia. El testimonio de San Pablo: 1. El himno de la Kénosis, 2. Cristo designado como Dios, 3. Designado como Señor. 4. Le aplica atributos divinos, 5. Cristo, Hijo de

(76) Cf. Vizmanos-Riudor, *Teología Fundamental*, BAC, 1963, pp. 374-392.

(77) *Manual de Teología Dogmática*, 5ª ed., Herder, Barcelona, 1966, pp. 212-227.

Dios por naturaleza. El testimonio de los demás escritos neotestamentarios. Lo que hacen más de 200 pasajes, sin contar los textos en que se le da el título de Hijo de Dios (49 veces); o algún título mesiánico: Hijo de David (18 veces); Rey de Israel (26 veces); Hijo del Hombre (82 veces); Mesías (568 veces); o el nombre de Kyrios (más de 420 veces).

Además de los textos que hemos visto agregaremos unos pocos, sólo los que permite la índole de este trabajo.

En Mt. 11, 27 dice Jesús: "Nadie conoce al Hijo sino el Padre", es decir, sólo el conocimiento infinito del Padre puede conocer el ser infinito del Hijo, y "nadie conoce al Padre sino el Hijo", con lo que equipara los conocimientos y el ser de ambos, pues la riqueza del ser infinito del Padre sólo puede ser totalmente conocida por el conocimiento infinito del Hijo.

Los versículos de Mc. 12, 6-8, en la parábola de los malos viñadores, sólo pueden ser entendidos si se refieren al Hijo de Dios por esencia; asimismo lo que se lee en Jn. 5, 17 y ss.: "Mi padre sigue obrando todavía..."; así lo entendieron los judíos que buscaban matarle pues "decía a Dios su Padre, haciéndose igual a Dios", es decir, de la misma sustancia divina.

En Jn. 10, 30 afirma nuestro Señor: "Yo y el Padre somos una sola cosa", clara confesión de la distinción de personas divinas y de las consustancialidad, en la misma naturaleza numéricamente una, del Hijo con el Padre. "Diciendo: 'una sola cosa', te libra de caer en el error de Arrio, y diciendo: 'Somos' te libra del error de Sabelio. Si es una misma cosa, no es diverso. Si 'somos', son el Padre y el Hijo. No diría 'somos' si fuese uno solo; como tampoco diría: 'Una sola cosa', si fuesen diversos", comenta el Aguila de Hipona (78).

Aquella frase de la oración sacerdotal: "que sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en tí" (Jn. 17, 21), expresa la circuminsesión divina o pericóresis trinitaria, por la que mutuamente se compenetran e inhabitan las divinas personas entre sí, lo que no puede entenderse si no es por razón de la unidad numérica de la sustancia divina.

Como se sabe, por el hecho de la unión hipostática, la única persona de Cristo — divina — que une ambas naturalezas, da unidad a la figura de Cristo. Jamás aparecen dos Cristos, sino **uno solo** de Quien se predicen propiedades divinas (omnipotencia, eternidad...) y propiedades humanas (caminar, morir...), de donde resulta evidente que ambas naturalezas tienen que pertenecer a **un mismo sujeto físico**. Daremos sólo dos ejemplos: 1) "El Verbo se hizo carne" (Jn. 1, 14), o sea hombre, y es "imposible que de dos que difieran en persona, hipóstasis o supuesto el uno se predique del otro"; 2) "El mismo que bajó es el que subió" (Ef. 4, 10): descender del cielo conviene a la divinidad y ascender pertenece a la

(78) S. Agustín, *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* 36, 9; BAC, Madrid, 1965, p. 15.

humanidad, pero una sola persona, "El mismo", es a la que se le atribuyen ambas operaciones, "luego la persona e hipóstasis de aquel hombre, Jesús, es la misma que la persona e hipóstasis del Verbo de Dios" (79).

C) SUS MILAGROS

Las obras maravillosas que Jesús ha obrado sirven, por un lado, para revelar su poder y su misericordia, y, por otro, para acreditar su enseñanza, como prueba irrefutable de su divinidad. Por tanto, son de una importancia dogmática y apologética incalculables, y esta es la razón por la que son el blanco favorito de todos aquellos que encarnizadamente quieren destruir el orden sobrenatural.

Como se sabe, todas las razones utilizadas para negar la realidad de los milagros en general, y los del Evangelio en particular, se reducen a dos: una filosófica (80) y otra histórica (81), y ambas han sido refutadas repetidas veces por los auténticos estudiosos católicos. No es nuestra intención confutar aquí a los racionalistas, sino simplemente afirmar de manera tajante que **no hay ninguna razón científica** que arroje la más mínima sombra sobre la realidad, veracidad y totalidad de los milagros obrados por nuestro Señor Jesucristo. Más de una vez hemos señalado la incongruencia de los racionalistas, ya que es mucho más difícil aceptar la explicación naturalista de los milagros (si 5.000 hombres se sacian en el desierto con siete panes ello se debe a su extrema frugalidad: Renan; si Jesús convierte el agua en vino, quiere decir que ejerció una influencia magnética irresistible sobre la reunión haciéndoles creer a los convidados que bebían un vino excelente cuando en verdad bebían agua: Beyschlag; si cura a un ciego de nacimiento, ello se debe "a la palabra de Jesús, el colirio (sic), la virtud del agua fresca y la confianza del enfermo": Von Ammon, etc.), que la realidad sobrenatural de los mismos: "Semejantes afirmaciones son por sí mismas verdaderos prodigios exegéticos, más extraordinarios todavía que el milagro que ellos pretenden eliminar" (82).

Los innumerables milagros que hizo Jesús tienen tres características bien marcadas: 1º: la espontaneidad de la omnipotencia; 2º: la admiración y confianza absolutas que suscitan; y 3º: su íntima conexión con la enseñanza del Señor: "Como se ha dicho muy bien si la doctrina de Cristo es un milagro, sus milagros son una doctrina" (83). Jesús une constantemente doctrina y milagro, y porque quiere que se crea en su doctrina, quiere que se crea en sus milagros; "el fin supremo que se asigna a sus

(79) S. Tomás, *Contra Gentes*, I. 4, cap. 34; BAC, Madrid, 1968, pp. 781 y 782.

(80) Innumerables estudios prueban que los argumentos racionalistas son inconsistentes, como los de De Broglie, Tanqueray, Vallet, Garrigou-Lagrange, Grandmaison, de La Boullaye, Tonquedec, Nicolau, etc.

(81) Refutada con asombrosa erudición por Cl. Fillion, *Los milagros de Jesucristo*, Poblet, Buenos Aires, 1951.

(82) H. W. Meyer, *Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Evangelium des Matthaus*, 2ª ed., p. 301; cit. por L. Cl. Fillion, o. c., p. 177.

(83) Hettinger, *Apologie du Christianisme*, T. II, cap. XV; cit. por L. Cl. Fillion, o. c., p. 409.

obras es demostrar sin réplica, la verdad fundamental de su enseñanza, a saber, que El es el Hijo de Dios, Dios como su Padre" (84).

De manera particular, debemos realzar el milagro de los milagros, el de ser Jesucristo autor de su propia resurrección (Jn. 2, 19 s.; 10, 17; cf. 5, 21), como la prueba de mayor importancia en orden a demostrar su divinidad; por su característica de mayor claridad: es la obra exclusiva del poder de Dios; por su bivalencia apologética: es el cumplimiento de las profecías y es un milagro físico; por la importancia extrínseca que le dan los testimonios: "Si Cristo no ha resucitado, vana es vuestra fe..." (1 Cor. 15, 17); por la trascendencia dogmática en orden a nuestra salvación: "resucitó para nuestra justificación" (Rom. 4, 25) (85). Es de hacer notar que Jesús con su persona, doctrina y milagros, constituye un caso **único** en toda la historia de la humanidad. Nadie fue tan profetizado como El, nadie se presentó como Hijo de Dios por naturaleza como El, nadie corroboró con tantos milagros como El la autenticidad de lo que decía, ni Buda, ni Lao-Tse, ni Zarathustra, ni Mahoma (86).

D) LAS PROFECIAS

Estos milagros intelectuales, que son las profecías, tienen suma importancia para nosotros porque así como los contemporáneos de Jesús, al ver sus milagros, confirmaban su fe en la divinidad del Señor y en las profecías que no veían, así nosotros, al ver el cumplimiento de las profecías, nos certificamos de la divinidad de Jesús y en la realidad de sus milagros que no vemos.

Está a nuestro alcance confirmar el cumplimiento de las profecías de Jesús respecto a su persona, respecto al pueblo judío y respecto a la Iglesia.

¡Cómo no ver, por ejemplo, el cumplimiento de la profecía referente a la estabilidad y perennidad de la Iglesia! Casi 2000 años han transcurrido desde su fundación, llenos de peligros de dentro y de fuera, con persecuciones, cismas, herejías, apostasías y demás pecados de sus miembros y, sin embargo, la Iglesia sigue realizando la obra que le encomendara Cristo. Esta realidad de la permanencia bimilenaria de la Iglesia Católica no tiene explicación humana alguna, sino que es un verdadero milagro moral, profetizado por su Fundador.

E) SUS FRUTOS

También nos dan respuesta, a su modo, de quién es Cristo, aquellos hombres y mujeres que fueron más fieles en su seguimiento: los santos. Ellos "son verdaderas palabras de Dios" (Ap. 19,9), son "una carta de Cristo" (2 Cor. 3,3), son los "libros abiertos" (Ap. 20,12) por los cuales

(84) P. Monsabré, *Conferencias de Notre-Dame de Paris*, Cuaresma 1880, 6ª ed., Paris, 1889, pp. 195-196; cit. por L. Cl. Fillion, o. c., p. 409.

(85) Cf. Vizmanos-Riudor, o. c., pp. 446-466; algunos aspectos hemos tratado en MIKAEL Nº 6, art. "La Resurrección, ¿mito o realidad?".

(86) Ib., pp. 370-372.

Dios también se manifiesta (87). En este sentido, S. Ignacio de Antioquía sabía que se convertiría, por medio del martirio, en "palabra de Dios" (88).

¿Cómo no reconocer la grandeza de Cristo al considerar la inmensa pléyade de hombres y mujeres de toda condición, "de los cuales el mundo no era digno" (Heb. 11, 38), que, por amor a El, han vivido la virtud en grado heroico y que en su nombre han hecho milagros? ¿Cómo no ver que la flor y nata de la humanidad, lo más grande de ella ha seguido y sigue a Cristo?

¿Cómo no admirar a contemplativos como S. Juan Evangelista, junto a pastores como S. Pío V; a genios como S. Tomás de Aquino al lado de ignorantes como S. José de Cupertino; ancianos como S. Pablo de la Cruz junto a jóvenes como S. Luis Gonzaga y S. Estanislao de Kostka; inocentes como S. Inés y penitentes como S. María Magdalena; hombres prudentes como S. Gregorio Magno y de fe intrépida como S. Atanasio; dulces y mansos como S. Francisco de Sales y vehementes como S. Jerónimo; mujeres débiles como S. Cecilia y fuertes como S. Juana de Arco; hombres de gobierno como S. Tomás Moro o S. Isabel de Hungría, y de obediencia como S. Martín de Porres; pobres como S. Francisco de Asís y ricos como S. Luis Rey; nobles como S. Alfonso María de Ligorio y de clase humilde como S. Bernardita?

Modelos: de amor a los pobres, como S. Vicente de Paul; de práctica de las obras de misericordia, como S. María Josefa Rosello; de desvelo por los enfermos como S. Camilo de Lellis; de amor a los trabajadores, como S. Cayetano; de oración, como S. Benito; de celo por la extensión del Reino, como S. Pablo; de confianza en la Divina Providencia, como S. José Benito Cottolengo; de amor a la Eucaristía, como S. Tarcisio; de amor a la Santísima Virgen, como S. Gabriel de la Dolorosa...

Estudiosos como S. Roberto Belarmino; prácticos como S. Ignacio de Loyola; médicos como S. Blas; misioneros como S. Francisco Javier; militares como S. Martín de Tours; pescadores como S. Andrés; carpinteros como S. José; párrocos como S. Juan María Vianney; catedráticos como S. Juan de Avila; campesinos como S. Isidro Labrador; reyes como S. Fernando de España; S. Mónica, casada; S. Rita, viuda; S. Catalina de Siena y S. Rosa de Lima, vírgenes.

Algunos que terminaron sus días con sus obras en aparente fracaso como S. Luis María Grignon de Montfort, otros en cambio en medio de grandes triunfos como S. Juan Bosco. Hombres de crecida mortificación como S. Pedro de Alcántara, apocalípticos como S. Vicente Ferrer, de invicta fortaleza como S. Pío X, taumaturgos como S. Charbel Makhluf. Mártires como S. María Goretti, doctores como S. Agustín, monjes como S. Bernardo, fundadores como S. Teresa de Jesús; ministros de la confesión como S. José Cafasso y predicadores como S. Juan Crisóstomo y S. Do-

(87) Cf. S. Agustín, *La Ciudad de Dios*, T. II, BAC, 1965, I. 20, cap. 14, p. 560.

(88) Carta a los Romanos, Nº 2; en *Los Padres Apostólicos*, Desclee, Buenos Aires, 1949, p. 205.

mingo. En fin por sobre todos ellos, como Reina y Señora de todos los santos, la Santísima Virgen María.

¡Todos héroes de la santidad, todos gigantes del mundo sobrenatural, todos titanes de la caridad! Perseguidos los más, aunque bienaventurados todos. Incomprendidos la mayoría, no obstante, todos extraordinariamente amantes. ¿Quién hay en el mundo que haya tenido tales seguidores?

Todos a una confesaron — con sus palabras y con sus vidas — la más intransigente fe en la divinidad de nuestro Señor Jesucristo.

No se crea que esos frutos espléndidos de Cristo se limitan a sólo decenas de personas. De ninguna manera, son una "gran muchedumbre" (Ap. 19, 6). Sólo la familia benedictina cuenta con una multitud entre santos y bienaventurados (89). Si otras congregaciones como los cartujos sólo cuentan con un santo, el fundador, S. Bruno, es porque no inician las causas de beatificación: quieren permanecer en el anonimato después de su muerte, como lo estuvieron en vida.

• • •

Luego de terminar esta sucinta exposición sobre la personalidad, enseñanzas, milagros, profecías y frutos de Cristo, cuya inefable majestad nos llena de admiración, para encarecer **aún más**, si cabe, el adorable misterio del Verbo Encarnado, enumeremos algunos de los tan variados nombres que le da S. Pablo, el gran enamorado de Jesucristo: "gran Dios" (Tito 2, 13); que "está por encima de todas las cosas" (Rom. 9, 5); "heredero de todo" (Heb. 1, 2); "nuestra paz" (Ef. 2, 14); "Señor de la gloria" (1 Cor. 2, 8); "luz" (Ef. 5, 14); "imagen de Dios" (2 Cor. 4, 4); "irradiación de la gloria de Dios e impronta de su sustancia", "que con su poderosa palabra sustenta todas las cosas" (Heb. 1, 3); "Sabiduría, justicia, santificación y redención" (1 Cor. 1, 30); "sumo sacerdote" (Heb. 2, 17); "fuerza de Dios y sabiduría de Dios" (1 Cor. 1, 24); "nuestra Pascua" (1 Cor. 5, 7); "roca" (1 Cor. 10, 4); "piedra angular" (Ef. 2, 20); "pan y bebida espiritual" (1 Cor. 10, 3); "fundamento" (1 Cor. 3, 11); "principio... primogénito de entre los muertos" (Col. 1, 18); "primogénito de toda la creación" (Col. 1, 15); "mayor que los ángeles" (Heb. 1, 4); "primogénito entre muchos hermanos" (Rom. 8, 29); "coronado de gloria y honor" (Heb. 2, 9); "Mediador entre Dios y los hombres" (1 Tim. 2, 5); "rey" (cf. 1 Cor. 15, 25); "Señor" (Rom. 10, 9); "Señor de muertos y vivos" (Rom. 14, 9); "cabeza de todo hombre" (1 Cor. 11, 3); "Hijo de Dios" (2 Cor. 1, 19); "Cabeza de la Iglesia, Salvador del Cuerpo" (Ef. 5, 23); "en El están todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia" (Col. 2, 2); "Apóstol" (Heb. 3, 1); "el gran Pastor de la ovejas" (Heb. 13, 20); etc.

Sólo nos queda exclamar anonadados: "El lo es todo" (Eccl. 43, 29).

(89) J. G. Treviño, *Si quiero, puedo ser santo*, Studium, Madrid, 1956, p. 54.

IV. LA NEGACION DE LA DIVINIDAD DE JESUCRISTO

De la negación de la divinidad de nuestro Señor Jesucristo se siguen cuatro consecuencias principales de mortíferos efectos.

A) EN LO QUE HACE A LA IDENTIDAD DEL CRISTIANISMO

Negar la divinidad del Hijo, lleva a la negación del misterio augusto de la Santísima Trinidad. Y destruidos los misterios trinitario y cristológico se destruye el corazón del cristianismo, porque esos dos misterios — tan íntimamente unidos que el error en uno repercute necesaria y fatalmente en el otro — son la clave de bóveda, la piedra de toque de la fe católica, aquello que la constituye y distingue de toda y de cualquier otra creencia.

La no afirmación de la divinidad de Cristo hace de la Iglesia Católica una secta judía más. Lo que allanaría el camino para una espúrea unión con los judíos y, eventualmente, con los mahometanos. Sería el triunfo de un falso ecumenismo: lograr la unidad a costa de la verdad. Más aún, sería el triunfo del ecumenismo masónico que busca no sólo la convergencia sinárquica de poderes concretos, sino algo más profundo y más grave... la pretensión teológica de dar por abolidos el misterio de la Santísima Trinidad y el misterio del Verbo Encarnado.

B) EN LO QUE HACE A LA SOTERIOLOGIA

Si Jesucristo no fuese Dios, o si el que murió en la Cruz fue sólo una persona humana, aunque toda llena de Dios, entonces no estaríamos redimidos, todavía permaneceríamos en nuestros pecados y seríamos candidatos al infierno. Nadie habría pagado la ofensa infinita hecha a Dios por nuestros pecados, nadie habría cancelado nuestra deuda, ni la hubiera suprimido clavándola en la cruz (cf. Col. 2, 14); el sacrificio de Cristo hubiera sido solamente un sacrificio humano, y como Dios **quiere** una reparación en estricta justicia, si Cristo no fuese Dios su muerte habría sido totalmente inútil para nuestra salvación. A lo más, hubiera servido de ejemplo, uno de tantos, de lo que el hombre debe hacer para salvarse **a sí mismo**, sin recurrir a Cristo que ya no estaría **arriba y afuera** del hombre y, por tanto, no podría elevar a éste. Y así, inexorablemente, se caería en las utopías de autoredención tan caras a los gnósticos de todos los tiempos, entre los que debemos señalar al marxismo y al progresismo cristiano con su exaltación del hombre por el hombre a costa de los derechos imprescriptibles e inalienables de Dios.

Si Cristo no fuese Dios, sería mentira que sólo en El se encuentra la salvación. Sería falso lo que enseña S. Pedro: "En ningún otro hay salvación, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos" (Hech. 4, 12).

C) EN LO QUE HACE A LA IGLESIA CATOLICA

Más aún, si Cristo no fuese Dios, la Iglesia no sería "el Sacramento universal de salvación", contradistinguido del mundo, encargada de continuar la obra salvífica de Cristo y Única arca de salvación para los hombres (cf. Dz. 1717). Si Cristo no fuese el **único** Salvador, no habría razón para que existiese **una** Iglesia, única verdadera. Habría miles, con lo que se atomizaría y volatilizaría la sustancia del dogma, de la moral, de la liturgia y de la pastoral cristianas. Miles de agrupaciones, organizaciones, denominaciones, congregaciones, confesiones, asociaciones y cosmovisiones descuartizarían la "túnica inconsútil" de Cristo en miles de grupos y grupúsculos que no gozarían de la promesa de la infalibilidad, ni de la indefectibilidad.

Si Cristo no fuese Dios la Iglesia Católica no sería divina y, por tanto, desaparecerían las vocaciones sacerdotales. Porque ¿quién se animaría a jugar el ciento por uno?, y ¿por qué perseverar en la vocación sacerdotal o religiosa, si Cristo no fuese el "Sí" de Dios (2 Cor. 1, 19) sino el "sí" y "no"? Disminuirían asimismo las conversiones y se perdería todo fervor: ¿para qué dejar lo que tengo y lo que hago por algo que no sé si es mejor?, ¿por qué mortificarme y crucificarme para el mundo, si el que me lo exige es un mero hombre?; y, finalmente, se debilitaría el ímpetu misional: ¿por un grupo de hombres dejar la propia patria, ir a lugares desconocidos donde hay otras lenguas, otras costumbres, otras creencias?; si todos se autosalvan en este supermercado del ecumenismo masónico, ¿para qué tantos sacrificios? Notemos que las vocaciones, las conversiones y las misiones son los signos más claros de la vitalidad — o no — de la Iglesia peregrinante.

Si Cristo no fuese Dios, caerían uno por uno, como hojas de otoño, todos y cada uno de los dogmas de la fe. Si Cristo no fuese Dios, la Santísima Virgen María no sería Madre de Dios. "Quien se limita a considerar al Logos como una criatura, verá en las Escrituras solamente un producto de los hombres y de los tiempos, y no se preocupará de la inspiración de las Escrituras sino que las juzgará desde un punto de vista meramente científico. Quien considera al Logos únicamente como criatura, en el Logos eucarístico verá solamente un pan santo y no el Dios-Hombre, que allí está verdadera, real y sustancialmente. Quien considera al Logos únicamente como una criatura, en el Cuerpo místico de Cristo, en la Iglesia, verá solamente un edificio sociológico que, por supuesto, persigue solamente fines sociológicos", sostiene Mons. Rudolf Graber (90).

D) EN LO QUE HACE A LA REALIDAD TEMPORAL

Tanto el dogma como la herejía inciden sobre el orden temporal de los hombres y de los pueblos, lo cual puede verse desde la política hasta el arte.

(90) Cf. MIKAEL, N° 13, p. 107.

Así como antaño el arrianismo — negador de la divinidad de Jesús — tuvo muchos seguidores que se sintieron atraídos por esa doctrina monarquianista (en Dios hay una sola persona) porque ofrecía fundamento teológico a su idea de unidad absoluta para el Estado monárquico y de omnipotencia para los Emperadores de turno (91), así ahora los neoarrianos, con otras miras, luchan para que Cristo no reine sobre nuestra sociedad; por eso jamás hablan de la necesidad del Reinado Social de Cristo Rey.

Jesucristo enseñó claramente la distinción de lo espiritual y lo temporal, de lo sobrenatural y lo político, y su mutua irreductibilidad, pero: "Si Jesucristo no era Dios se dará... una confusión de lo espiritual con lo político y, a mayor abundamiento, con lo político aberrante. No será el fundador de otro Reino, el Reino de los Cielos... su mesianismo no será espiritual sino temporal... Si la divinidad de Cristo no es real, si ella se identifica con aquello que podríamos llamar el estilo trascendente de su humanidad, entonces el mesianismo político más quimérico — dice el P. Th. Calmel O. P., el más inextricablemente mezclado en sueños orgullosos... el mesianismo judeo-masónico y comunista, se encontrará pronto legitimado o en vías de serlo" (92).

Si Jesucristo no fuese Dios, la Iglesia dejaría de ocuparse **primera-mente** del "más allá", de la gloria de Dios y la salvación eterna del hombre; fatalmente, entonces, su preocupación **primera** y **esencial** sería el "más acá", los problemas temporales, la liberación política, económica y social. El trascendente Reino de Dios se vería reducido al inmanente Reino del hombre; desapareciendo el primero, tan sólo quedaría al hombre luchar por el segundo, por buscar el Paraíso en la Tierra; la Tierra se convertiría en un Infierno, como vemos por la experiencia.

• • •

La negación frontal de la divinidad de Jesucristo será la obra cumbre del Anticristo "que se opone y se alza contra todo lo que se dice Dios o es adorado, hasta sentarse en el templo de Dios y proclamarse dios a sí mismo" (2 Tes. 2, 4), pero a quien el Señor Jesús destruirá como a un castillo de naipes "con el aliento de su boca... con la manifestación de su venida" (2 Tes. 2, 8).

El mundo moderno se seguirá debatiendo en una espantosa agonía mientras no reconozca y confiese públicamente la divinidad de Jesús diciendo: "Bendito el que viene en el nombre del Señor" (Mt. 23, 39). El

(91) Ib., p. 102.

(92) La divinité de Jésus-Christ, Lettre ouverte au P. Cardonnel O. P., en Itinéraires, N° 137, nov. 1969, pp. 197-198.

mundo moderno ve cumplirse en él lo escrito en un crucifijo flamenco de 1632:

*"Yo soy la Luz, y no me miráis.
Yo soy el Camino, y no me seguís.
Yo soy la Verdad, y no me creéis.
Yo soy la Vida, y no me buscáis.
Yo soy el Maestro, y no me escucháis.
Yo soy el Señor, y no me obedecéis.
Yo soy vuestro Dios, y no me rezáis.
Yo soy vuestro mejor Amigo, y no me amáis.
Si sois infelices, no me culpéis".*

Nuestra conclusión no puede ser más firme, ni más clara: Jesucristo Nuestro Señor es Hijo de Dios por naturaleza, tan Dios como el Padre y como el Espíritu Santo, por poseer la misma sustancia — numéricamente una— por ser **homooúsios to Patri o consubstantialis Patri**.

Cristo Jesús es la Segunda Persona de la Santísima Trinidad hecha hombre, a quien han seguido los santos de todos los tiempos y a quien queremos seguir también nosotros porque es el Único que "tiene palabras de Vida Eterna" (Jn. 6, 64).

P. CARLOS MIGUEL BUELA

PROYECCION HISTORICA DE LA ENCICLICA "DIVINI REDEMPTORIS"

1. Actualidad de una denuncia

El año 1937 el Papa Pío XI, mediante la encíclica "Divini Redemptoris" denunció un peligro: el comunismo ateo. Han pasado más de cuarenta años y el comunismo, entonces en el poder en Rusia, se ha extendido por Europa, Asia, Africa y América. Sus regímenes adoptan hoy múltiples variantes: desde los "comunismos nacionales" hasta el "Primer Estado Marxista Científico" de Mozambique; desde ciertas posturas independentistas hasta la sumisión total al "social-imperialismo ruso" o la adscripción absoluta al maoísmo chino. Este desarrollo del comunismo y la claridad de la denuncia hacen que hoy, un poco más allá de su cuatragésimo aniversario, la encíclica sea más actual que en la fecha de su publicación.

2. Carácter religioso del comunismo

En su dimensión más profunda, el comunismo es un asunto religioso. Por eso escribe Pío XI, en la encíclica que comentamos, que "encierra en sí mismo una idea de aparente redención" (D. R., 8). Esta idea de falsa redención es el motor del comunismo, ya que el mismo es, ante todo, una **praxis**, es decir una práctica, una acción. Por eso escribe Luis Salleron que "su doctrina no es sólo social. El ateísmo que lleva en su corazón la afecta de un coeficiente religioso... La doctrina comunista es una suerte de Evangelio infernal, la falsificación del Evangelio... Por eso se esfuerza en crear la confusión entre los católicos mediante su 'falsificación de la redención de los humildes'. El toma el fermento revolucionario del Evangelio para transformar la revolución divina en revolución humana y hacer del 'hombre nuevo' de San Pablo el 'hombre nuevo' del marxismo" (1).

Dos testimonios calificados y no católicos coinciden en apreciar al comunismo, en lo fundamental, como un fenómeno reli-

(1) "30e. anniversaire de "Divini Redemptoris", en "Monde et vie", mayo de 1967, N° 168, p. 44.

gioso. El primero es el de Kafka, quien afirma: "Los hombres intentan edificar en Rusia un mundo totalmente justo. Este es un asunto religioso. El bolchevismo se alza contra la religión porque también él es una religión" (2); el segundo es el del escritor soviético Miguel Sholójov: "¡Qué mezquina y qué vil parece ahora toda preocupación de dicha personal e individual! ¿Qué vale esa dicha, comparada con la dicha que la humanidad, cansada de sufrir, se esfuerza en conquistar mediante la revolución? ¿No es cierto? Es preciso fundirse en este impulso hacia la liberación... Hay que disolverse en la colectividad y olvidarse de sí como individuo... La vida futura me parece una música lejana, infinitamente bella... No es una melodía particular, sino un himno potente y majestuoso. ¿Quién no ama la belleza?... ¿Y acaso bajo el régimen socialista no será bella la vida? Ni guerras, ni miseria, ni opresión, ni discordias internacionales, ¡nada! ¡Cómo han ensuciado la tierra los hombres! ¡Cuánto mal han hecho! ¿No es dulce morir por todo esto? ¿En qué se puede creer si no se puede creer en esto?" (3).

La edificación del paraíso terrestre, este intento contemporáneo de construir una nueva Torre de Babel, es una cuestión religiosa. El comunismo, último desarrollo de las tesis antropocéntricas, promete en la sociedad sin clases, sin derecho y sin Estado, la plena felicidad, la auto-creación del hombre, del hombre impío que a través de la colectividad concluye por adorarse a sí mismo. La Unión Soviética, "paraíso de los trabajadores", reemplaza a la "Santa Rusia". Y ambas tienen una incompatibilidad religiosa. Por eso el retorno de la "Santa Rusia" significará el colapso de la Unión Soviética.

3. Las premisas filosóficas

Pero en el comunismo no sólo encontramos un fundamental error religioso; también exhibe graves errores filosóficos.

El comunismo marxista es un materialismo. Pero hablar de idealismo o de materialismo en nuestra época implica remontarnos al pensamiento de Descartes, quien quebró la visión unitaria en lo antropológico del pensamiento tradicional aristotélico—tomista. Al separar "en dos órdenes enteramente divorciados lo material y lo espiritual, quedaron abiertas todas las posibilidades para una serie de graves errores filosóficos". El comunismo marxista parte de un dualismo esquemático que separa el pensamiento del cuerpo y que no deja más alternativas que el idealismo o el materialismo. Como escribe Paulino Ares Somoza, "queda claro el sofisma y el error. Es sólo tomando como punto de partida

(2) Janouch, Gustav, *Kafka m'a dit*, París, 1952, p. 107; cit. por Moeller, Charles, *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Gredos, Madrid, 1962, T. III, p. 344.

(3) "A orillas del Don apacible", T. II, pp. 376-7; cit. por Moeller, op. cit., T. III, p. 421.

esa posición cartesiana que los marxistas pueden plantear esta disyuntiva. Pero es evidente que Descartes omitió deliberadamente el enfoque metafísico realista espiritualista de Aristóteles y Santo Tomás" (4).

A partir de la falsa disyuntiva, el marxismo elige la peor solución. Entre el ángel y la bestia (ambos irreales, por otra parte, ya que el hombre concreto no es el uno ni la otra) se queda con la última. Y así aparece el "hombre total" del comunismo marxista reducido a una función puramente económica, amputado en sus dimensiones religiosas, morales, políticas, culturales y artísticas.

Pero el comunismo marxista no sólo es un materialismo, sino que es un materialismo dialéctico. Y aquí Marx se apoya en la concepción dialéctica de Hegel aunque "dada vuelta". Participa de sus erróneos puntos de partida: ante todo, el "confundir e identificar el orden del pensamiento con el orden de la realidad"; luego el considerar el término "ser" como unívoco, y finalmente el rechazo "como principio metafísico de las cosas y principio lógico de las ideas del **primer principio de no contradicción**" (5). Hegel aplicaba la dialéctica a la "idea"; Marx recibe esta doctrina a través de Feuerbach, quien la aplica al hombre de carne y hueso. "Y este hombre en un movimiento de **antítesis**, aliena lejos y fuera de sí, en un Dios trascendente, su propia esencia para luego reapropiársela en un movimiento final de **síntesis**, en la afirmación de la divinidad del hombre" (6). Marx toma la base de Feuerbach, pero como praxis, como actuación revolucionaria. Y como actuación revolucionaria en la sociedad porque para Marx la esencia humana es "el conjunto de las relaciones sociales".

Al analizar estos fundamentos filosóficos, que vinculan al materialismo con el evolucionismo dialéctico, Pío XI destaca las consecuencias que para el hombre, la familia y la sociedad política se siguen de esas premisas, para concluir con la afirmación de que el comunismo anuncia a la humanidad "un sistema lleno de errores y sofismas, contrario a la razón y a la revelación divina; un sistema subversivo del orden social, porque destruye las bases fundamentales de éste; un sistema desconocedor del verdadero origen, de la verdadera naturaleza y del verdadero fin del Estado; un sistema, finalmente, que niega los derechos, la dignidad y la libertad de la persona humana" (D. R., 14).

4. El camino del comunismo

El comunismo es heredero del individualismo liberal, responsable de la desocialización del hombre, de la atomización y desar-

(4) *Materialismo dialéctico y ciencia*, Eudeba, Buenos Aires, 1970, p. 27.

(5) Meinvielle, Julio, *El poder destructivo de la dialéctica comunista*, Theoria, Buenos Aires, 1962, p. 20.

(6) Meinvielle, Julio, op. cit., p. 10.

ticulación de la sociedad considerada como una mera suma de individuos. Al fin y al cabo el "hombre masa" desvitalizado como consecuencia de su desarraigo, sin verdaderas estructuras donde insertarse, sin interioridad que le permita una afirmación personal y responsable, es materia propicia para su manipulación externa.

Maulnier afirma que el comunismo masificador "ha abrazado el partido de la humanidad contra los hombres" y recuerda: "los reyes constructores de Asiria empotraban a sus prisioneros vivos en las murallas de sus fortalezas. También vosotros, a vuestro modo, emparedáis a vuestras víctimas en el hormigón de vuestros diques, vuestras fábricas, vuestras nuevas ciudades. Me causan horror vuestros diques, vuestras fábricas, vuestras ciudades, con esos millones de ojos abiertos por toda la eternidad, que miran a los vivos a través del espesor de los muros" (7).

El Papa Pío XI insiste en la responsabilidad del "liberalismo amoral" (D. R., 31), del "liberalismo individualista, que subordina la sociedad a las utilidades egoístas del individuo" (D. R., 29), haciendo resaltar que las masas obreras estaban preparadas para el comunismo "por el miserable abandono religioso y moral a que las había reducido en la teoría y en la práctica la economía liberal" (D. R., 16).

5. La máscara de la paz

Pío XI señala un cambio de táctica en el comunismo. La violencia criminal inicial, la apelación a la revolución sangrienta, es sustituida por la mentira de la lucha por la paz. Por eso "viendo el deseo de paz que tienen todos los hombres, los jefes del comunismo aparentan ser los más celosos defensores y propagandistas del movimiento por la paz mundial; pero, al mismo tiempo, por una parte, excitan a los pueblos a la lucha civil para suprimir las clases sociales, lucha que hace correr ríos de sangre, y, por otra parte, sintiendo que su paz interna carece de garantías sólidas, recurren a un acopio ilimitado de armamentos" (D. R., 59).

Este cambio de táctica también se percibe con claridad en las relaciones con los cristianos, en especial en aquellos países en los que el pueblo es de tradición cristiana. Para poder penetrar en medios de difícil acceso "procuran infiltrarse insensiblemente en las mismas asociaciones abiertamente católicas o religiosas, invitan a los católicos a colaborar amistosamente con ellos en el campo del humanitarismo y de la caridad... En otras partes acentúan su hipocresía hasta el punto de hacer creer que el comunismo en los países de mayor civilización y de fe más profunda adop-

(7) *La maison de la nuit*, pp. 163-4; cit. por Moeller, op. cit., T. III, p. 448.

tará una forma más mitigada, concediendo a todos los ciudadanos la libertad de cultos y la libertad de conciencia" (D. R., 59). ¡Pensar que estas palabras han sido escritas hace más de cuarenta años! La infiltración, la confusión y hasta el "eurocomunismo" actual fueron profetizados por Pío XI. Tal vez será ésta una de las razones que hoy llevan a ocultar, incluso en ambientes eclesiásticos, a la "Divini Redemptoris".

6. El triunfo de Leviathan

La supresión en el plano de la sociedad política de la propiedad privada es contraria al derecho natural secundario que prescribe el derecho y sus limitaciones, a fin de encuadrarlo dentro de las exigencias del bien común temporal.

Algunas veces la reacción contra el capitalismo liberal y sus abusos lleva a ciertos cristianos a considerar al comunismo como un régimen económico en armonía con los principios cristianos. Ellos, sin embargo, olvidan dos cosas: la primera, que la comunidad de bienes de un pequeño círculo, de una orden religiosa, por ejemplo, no es una receta que se pueda extender a la sociedad política; la segunda es el carácter materialista, el culto a Mammón común al capitalismo y al comunismo. Incluso con un agravante para el último, bien señalado por Leopoldo Marechal: "la viciosa tendencia de Creso (el burgués) lo llevó a poner el acento de la vida en lo corporal y 'material'. Su enemigo aparente, Carlos Marx, no sólo aceptó ese vicio de Creso: lo convirtió además, en una virtud o en una filosofía" (8).

Además olvidan que con el comunismo se acaba la posibilidad de equilibrio y corrección entre el poder político y el poder económico, al ser ambos asumidos por el Estado. El resultado es la esclavitud de la persona. Como afirma Salleron, es el triunfo de Leviathan.

7. La democracia y el comunismo (epílogo para los argentinos)

El comunismo es heredero legítimo de la democracia religiosa; no de la democracia clásica, que como forma política popular podría integrar el concepto más amplio de República, sino de la democracia convertida en una nueva religión, en criterio supremo de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto; la democracia "morbosa" según el ajustado calificativo de Ortega.

Y a través de la "democracia religiosa", también el comunismo es heredero de la "religión de la libertad", la que fue transformada por sus idolátricos cultores de medio en fin, en valor supremo, en sustitución del verdadero fin, que es el bien. En este

(8) *Cuaderno de navegación*, Sudamericana, Buenos Aires, 1973, p. 85.

sentido afirma Tomás Casares que "la revolución comunista de 1917 saca implacablemente las últimas consecuencias dialécticas de las premisas puestas por el humanismo antropocéntrico de la libertad suscitando una mística en la que se conjuga el más intrínseco y riguroso ateísmo con un ordenamiento de la vida individual, de la sociedad y del Estado que es la réplica invertida — perversa — de la Iglesia y de la Cristiandad, donde la soberanía de la verdad es sustituida por una soberanía de la libertad que hace de su régimen jurídico un absoluto en el que se da al Estado puro la justificación en sí mismo de todos los actos de poder" (9).

El comunista argentino Benito Marianetti recoge estas herencias cuando, muchos años más tarde, refiriéndose a la V Conferencia Nacional del Partido Comunista, que tuvo lugar en diciembre de 1946, escribía: "La tarea de los comunistas, entonces como ahora, ha consistido y debe consistir en saber diferenciar, en el seno de cada partido y de cada agrupamiento político, las posiciones de los dirigentes y de los componentes. La diferenciación tiene por objeto **estimular y apoyar a los que están dispuestos a presionar y a impulsar al gobierno por la senda democrática** y señalar y combatir, al mismo tiempo, a los elementos reaccionarios y profascistas que presionan y empujan al gobierno a marchar por la senda que lleva al Estado corporativo" (10).

Como el fascismo y el corporativismo fascista son hoy piezas de museo, no podemos tomar en serio la antítesis planteada, que es la misma que escuchamos diariamente a nuestros políticos y a nuestros gobernantes que, con votos o sin ellos, no dejan ocasión sin reiterar su fe en la democracia y en "las instituciones representativas de la voluntad popular".

Afortunadamente, el Papa Pío XI no cayó en el falso dilema planteado por el comunista Marianetti y por nuestros políticos y gobernantes, por lo general católicos, sino que señalaba: "Hemos demostrado cómo debe restaurarse la verdadera prosperidad de los pueblos por medio de un sano corporativismo que respete la debida jerarquía social, y cómo todas las corporaciones deben unirse en unidad armónica, para que puedan tender todas ellas al bien común del Estado. La misión más genuina y peculiar del poder político consiste en promover eficazmente esta armoniosa coordinación de todas las fuerzas sociales" (D. R., 31), agregando más adelante "que la conjunta colaboración de la justicia y de la caridad no podrá influir en las relaciones económicas y sociales si no es por medio de un cuerpo de instituciones profesionales e interprofesio-

(9) "Deberes de caridad y de estricta justicia" en "El comunismo ateo", Junta Central de la Acción Católica Argentina, Buenos Aires, 1938, pp. 314-5.

(10) Argentina, realidad y perspectivas, Platina, Buenos Aires, 1964, p. 456.

nales basadas sobre el sólido fundamento de la doctrina cristiana, unidas entre sí y que constituyan, bajo formas diversas adaptadas a las condiciones de tiempo y lugar, lo que antiguamente recibía el nombre de corporaciones" (D. R., 55).

Nadie que sea honesto y medianamente culto podrá acusar a Pío XI de simpatías hacia el nazismo o el fascismo. Las encíclicas "Mit brennender sorge" y "Non abbiamo bisogno" podrán ilustrar a quien lo desee. Lo que el Papa indica como camino superador del individualismo y del colectivismo, exponentes ambos de la "religión de la democracia", es una restauración de lo social, de los grupos infrapolíticos, más allá de las denominaciones y de las formas concretas, un verdadero federalismo, no sólo geográfico sino también grupal, que es, como afirma Emil Brunner, la verdadera antítesis del Estado totalitario, ese gran entuerto de los tiempos modernos.

BERNARDINO MONTEJANO (h)

APARECIÓ

la segunda edición del Manual Mariano

MAGNIFICAT

Agotada la primera edición de 5000 ejemplares, Ediciones MIKAEL ofrece una nueva edición de este Manual Mariano, útil instrumento de trabajo para ser empleado durante el AÑO MARIANO NACIONAL, especialmente recomendado para colegios, parroquias y movimientos apostólicos.

El precio del Manual es de \$ 4.000

Por 10 ejemplares: 10 % de descuento.

Por 100 ejemplares: 30 % de descuento.

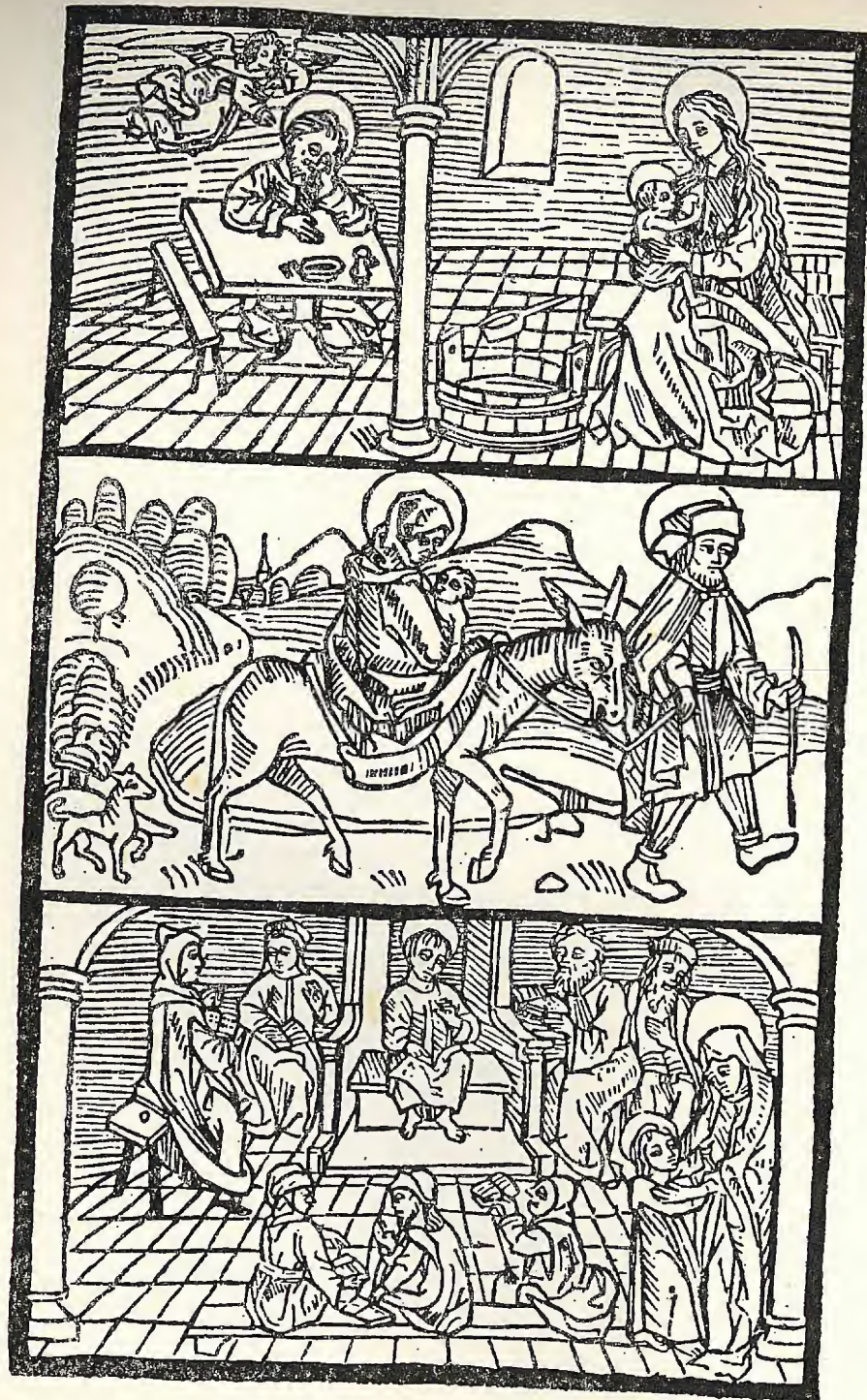
Cheques y giros a nombre de:

REVISTA SAN MIGUEL

CASILLA DE CORREO 141

3100 PARANA

(ENTRE RIOS)



RETABLO DE NAVIDAD

*Ya cantaba el aire. Ya por las esquinas de los cuatro rumbos
pastores y ángeles andan a los tumbos,
preguntando a todos si han visto a mi Bien.*

*Y hay un alboroto de alas y ovejas,
de balidos nuevos y antiguas consejas,
que se arremolinan camino a Belén.*

*La vida ya es vida, sonido el sonido,
ya el azul es cielo feliz y cumplido
y amor el amor.*

*Y ya de rodillas se ponen las flores,
presentando armas a los ruiseñores,
que en bandadas vienen a ver al Señor.*

*Y el Niño que mira,
y el Niño que mira y apenas, apenas si acaso, respira
por miedo a la gloria, por miedo a la gruta, que es gruta y altar.*

*La luz en el aire se moja de aromas
y vuelan palomas, palomas, palomas;
y el Niño que tiene ganas de llorar.*

*¿Qué le pasa al Niño? ¿Qué sofoco ahogado de canto y de llanto
le arrasa los ojos de tanto,
de tanto milagro de cielo y de luz?*

*¿Será que habrá visto
la imagen de Cristo,
la carne del Niño colgada en la cruz?*

IGNACIO B. ANZOATEGUI

“MIKAEL”

Se vende en las siguientes Librerías:

CAPITAL FEDERAL

- Librería del Temple**, Viamonte 525.
- Librería Huemul**, Santa Fe 2237.
- Club del Libro Cívico**, Córdoba 679, 5º Piso, Of. 504.
- Librería San Luis**, Guido 1624, Local 9.
- Librería Acción**, Avenida de Mayo 624.
- Librería San Pablo**, Callao 325.
- Librería Guadalupe Ed.**, Mansilla 3865.
- Editorial Theoría**, Rivadavia 1255, 4º Piso.
- Librería del Instituto**, Rodríguez Peña 1054.

INTERIOR

- Librería Fénix**, Buenos Aires 267, Paraná.
- Librería El Sol**, Gualeguaychú y 9 de Julio, Paraná.
- El Templo del Libro**, San Juan esq. Uruguay, Paraná.
- Libros Selectos**, España 609, Salta.
- Librería El Saber**, Sarmiento 143, Rafaela.
- Librería San Agustín**, Chile 719, Mendoza.
- Librería Hogar del Libro**, Deán Funes 252, Córdoba.
- Librería San Pablo**, Avenida Vélez Sársfield 74, Córdoba.
- Librería Anello**, Colón y Belgrano, San Luis.
- Librería San Pío X**, Rivadavia y Pringles, San Luis.
- Librería San José**, Alvear 100 - Local 14, Villa Ballester - Prov. Bs. Aires.

LOS “DERECHOS HUMANOS”

Como todos sabemos, en los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, se encargó a una Comisión de la UNESCO que preparara una nueva formulación de los “Derechos Humanos”. Durante las deliberaciones sucedió algo notable. El delegado chino, profesor de filosofía de la China aún no comunista, hizo saber a la Comisión que la lengua de su país no incluía ninguna palabra capaz de expresar aquello acerca de lo cual se estaba discutiendo: el concepto de “Derechos Humanos” no existía en la tradición china. No que se ignorase, naturalmente, lo que con eso se quería expresar; sólo que entre ellos dicho tema se enfocaba desde un punto de vista completamente distinto.

La afirmación del delegado chino, aparentemente incómoda, provocó alguna sorpresa, y quizás inmediatamente se recurriera para explicarla a dos o tres interpretaciones histórico-sociológicas más o menos plausibles. A mi parecer, este caso no debe soslayarse con excesiva prontitud. En nuestra propia tradición intelectual, en la gran tradición del pensamiento europeo, no se ve la cosa de una manera demasiado distinta. La antigua doctrina acerca de la justicia (ya se pregunte a Platón —decía Alfred North Whitehead que toda la filosofía occidental puede ser considerada como un conjunto de notas al pie de página, lo cual me parece exagerado—, ya se interroge a Aristóteles, a Cicerón o a San Agustín, ya se consulte el Código del Imperio Romano, el “Corpus Juris Civilis”, o se recurra a los grandes maestros de la Cristiandad medieval) ha tratado en forma expresa de lo que necesariamente se debe al hombre, pero no ha ofrecido ninguna exposición de los “Derechos Humanos”, al menos de manera formal.

De todos modos, me parece conveniente recordar, en una forma más aforística que sistemática, algunos puntos particularmente olvidados pero que son al mismo tiempo decididamente actuales acerca de la doctrina de la justicia.

1. Concepto tradicional de la justicia y Declaración de los Derechos del Hombre

Los “antiguos” (con ello me refiero a los “grandes”, a los más ponderados testigos de nuestra propia tradición), cuando hablaban de justicia nunca se referían primariamente a los acreedores de derecho sino

a los que tienen obligaciones. La preocupación del que es justo, decían, se ordena a dar a cada uno lo que le corresponde, no a obtenerlo para sí. Ser privado de lo que a uno le corresponde es algo completamente diferente —es como la otra cara de la moneda— que quitar, dañar o sustraer lo que corresponde al otro. “Esta sentencia se ha dicho muchas veces”, como repite Sócrates siempre de nuevo en los diálogos platónicos, “sin embargo no hará daño repetirla una vez más, a saber: peor es hacer una injusticia que sufrir una injusticia”.

Así pues la antigua doctrina acerca de la justicia no consiste primariamente en la exposición de los derechos que cada uno tiene y que puede exigir, sino en la exposición y fundamentación de la obligación de respetar los derechos de los demás. En cambio, la doctrina posterior y más familiar para nosotros sobre los derechos humanos, no parece considerar primariamente al que tiene obligación sino al que es acreedor de derecho. Claro que esta segunda manera de ver las cosas no excluye la obligación ni al que tiene la obligación, así como tampoco la doctrina tradicional sobre la justicia excluía de su campo de visión al acreedor de derecho. Sin embargo, entre ambas visiones se nota un característico cambio de acentuación, difícil tal vez de interpretar, pero digno de ser considerado.

Por lo demás, y aunque no prestemos a este asunto una atención especial, la diferencia salta a la vista con sólo dar un vistazo a la Declaración de los Derechos Humanos promulgada por la ONU: “Todo hombre tiene derecho a... la vida, la libertad, la protección legal, la seguridad, la libertad de residencia, de reunión, de trabajo, de tiempo libre”, etc., etc. Este cambio de acento, prescindiendo de lo que pueda implicar y de la manera como se lo interprete, no nos interesa porque queramos hacer un panegírico moralizador y por tanto problemático de los “viejos tiempos”. Sin embargo, francamente se nos plantea la duda de si la Declaración de los Derechos, a primera vista tan agresiva, no tiene en el fondo un carácter defensivo y casi de resignación, ya que, estrictamente hablando, la justicia pertenece a aquellos que pueden dar o negar lo que corresponde, de modo que cada cual reciba lo suyo. ¿No sería mucho más osado y agresivo, e incluso más realista, ampliar el espacio y el valor del concepto de justicia entendiendo a ésta como imperando al que tiene obligación —y todos la tenemos— de cumplir su cometido? Claro que tal intento no conducirá a nada concreto, mientras uno se limite a declarar. Lo que importa es poner de manifiesto, de una manera convincente, el fundamento de la obligación así como la necesidad de dar a cada uno lo que le corresponde.

2. El fundamento último de la justicia

Para los antiguos, la justicia es esencialmente algo consecuente: depende de una condición y se basa sobre un fundamento, a saber, que existe algún otro a quien pertenece algo de manera inalienable. Ello

puede formularse también del siguiente modo: Cuando los antiguos hablan del derecho, se refieren siempre y exclusivamente al “derecho de los otros”. Lo cual da lugar a que nos preguntemos por qué, cómo y en base a qué una cosa le pertenece a otro, a cada otro, con el que yo tengo algo que ver, de manera inalienable. Esta pregunta fue contestada con mucha decisión en la antigua doctrina sobre la justicia y con una radicalidad que al mismo tiempo que me parece encomiable pienso que debe ser recuperada de la mejor manera posible como una necesidad vital. Al fin y al cabo ya pertenece un poco al mundo de las experiencias nuestras que se repiten, el hecho de que la invocación de los “Derechos Humanos” no surta el menor efecto. Pero si la naturaleza humana fuera entendida como el fundamento último de este derecho, entonces tal invocación sería comprensible.

Nikolai Hartmann tiene razón cuando dice que la justicia se refiere al respeto que se otorga a “la esfera de la libertad de la persona” (Ética, p. 422). Corresponde al hombre de una manera natural e inalienable, porque es “persona”, es decir, un ser existente que por naturaleza busca su propia plenitud. Sin embargo, éstos son argumentos penúltimos, y su mera reconsideración no es hoy suficiente; hoy, es decir, en una época en la que se han manifestado las negaciones más extremas y en la que el hombre es manipulado, no sólo por un fáctico embrutecimiento de la praxis del poder, sino también en base a una teoría programática, como si por principio no le correspondiera absolutamente nada.

Evidentemente, en esta época nadie puede dispensarse de hablar de los más profundos y últimos fundamentos de la inalienabilidad de lo que al hombre corresponde. Naturalmente, no basta con hablar de ello, más bien debería tenerse presente y realizarse en la sociedad, con todos los medios necesarios para dicho fin, la idea de que al hombre le corresponde algo inalienable, porque detrás del hombre se encuentra una instancia ajena a toda humana discusión; dicho de una manera más clara, el hombre ha sido creado por Dios como persona. Este y ningún otro es el único argumento válido para la incondicionalidad de la obligación de la justicia. Lo cual no quiere decir que un “ateo” no puede ser justo o que la justicia de los “teístas” tenga un valor especial.

De todas maneras, si realmente desapareciera de la conciencia del hombre aquella última razón de la obligación de la justicia, podría ocurrir algo que ya no parece estar completamente más allá de nuestra experiencia: esto es, que no solamente el verdugo no sepa ni quiera saber qué merece su víctima y por qué, sino que incluso la víctima tampoco sepa decir mejor por qué le sucede tal injusticia.

Por otra parte, no hay que creer que tal argumento sobre la obligatoriedad de la justicia, a través del recurso a una instancia absoluta, sea algo específicamente cristiano o teológico. El mismo asiático que, como miembro de la Comisión de la UNESCO, dijo que la expresión “Dere-

chos Humanos" no existía en su lengua y en su tradición, aunque sí su realidad, citó a sus colegas una sentencia, que puede parecernos extraña, entresacada del milenario "Libro de la Historia": "El cielo ama al pueblo, y el que gobierna debe obedecer al cielo". Esta es, en el fondo, como se ve fácilmente, la misma razón para la obligatoriedad de la justicia que conoció también la tradición cristiana-occidental, en la que ha encontrado una formulación especialmente clara y profunda, la cual no se limita a una doctrina del derecho fundada en argumentaciones teológicas.

He aquí otra frase que expresa el mismo pensamiento: "Tenemos un gobernante sagrado, y lo que él ha dado a los hombres como sagrado es el derecho del hombre". Esta frase no se encuentra en ninguna Suma del siglo XIII, sino en una lección de Ética de Emanuel Kant, quien con ello pone de manifiesto que el derecho humano necesita, como última garantía, la solidez de un fundamento absoluto, divino.

3. Justicia y amor

He dicho que cuando la antigua doctrina sobre la justicia hablaba del derecho, hablaba con total evidencia del "derecho del otro" y nada más. "Justitia est ad alterum": esta frase, según la cual la justicia es esencialmente algo que tiene que ver con los demás, posee sin embargo más de una faceta. De una manera sorprendente debe considerarse, por ejemplo, el ser del otro con mucha mayor seriedad y literalidad de lo que a primera vista se sospecha.

Precisamente esto distingue, como se ha dicho, la estructura de la justicia de la situación del amor: el "partner" se me enfrenta formalmente como "otro". Es cierto que puede formularse una noción más amplia de la justicia, que no excluya la del amor, de igual modo que puede darse una noción del amor que contenga la de justicia. Pero quien considera la diferencia, la "differentia specifica", necesariamente advertirá que el amor precisamente no trata con un "otro" o con un "extraño", sino con alguien estrechamente vinculado. Entre dos que se aman no se dice: Esto me corresponde a mí y aquello a ti, sino que se dice: Todo esto es nuestro. En el amor uno obsequia al otro; en cambio, el acto de justicia no es don, sino devolución de lo debido. Cuando los antiguos insisten en esta diferencia es porque está en juego, más allá de una necesidad de precisión conceptual, una idea exacta, libre de toda ilusión, sobre la realidad de la vida humana. Ser justo significa precisamente reconocer donde no se puede amar. Justamente es esto lo que pone de manifiesto la exigencia contenida en la norma de la justicia: confirmar al otro en su ser-otro y ayudarlo a lograr lo que le corresponde.

Esta explicación tan detallada de algo aparentemente natural no nos parecerá su superflua cuando advirtamos hasta qué punto el concepto "liquidación" ha podido penetrar en el pensamiento, y no sólo el concepto, sino la realidad. "Liquidación" no indica un castigo, ni siquiera una

ejecución; "liquidación" significa exterminio por el hecho de ser-otro. En mi opinión, sería sencillamente estar fuera de la realidad no darse cuenta de que este sentimiento: "el que es otro será liquidado", en este nuestro tiempo, y quizás también desde mucho antes, tal vez desde Caín, determina y amenaza, como pócima venenosa, o al menos como tentación, el corazón de los hombres. Precisamente esta es la causa por la cual sigue siendo importante el hecho de llamar por su nombre los elementos constitutivos del antiguo concepto de "justicia" y mantenerlos presentes en la conciencia. Justamente, el "otro", es decir el "extraño", es un verdadero "partner" de aquel que ha sido formalmente llamado a la justicia, el que de hecho se encuentra "apartado", o también el considerado interiormente como "extraño"; este "otro" puede parecer, sin quererlo, como un competidor, como una amenaza a los propios intereses, a quien ni siquiera se me ocurre obsequiarle con algo, con el cual no me queda quizás más remedio que enfrentarme: darle precisamente lo que le corresponde, no más, pero tampoco menos. Esta es la labor de la justicia.

Cuando observamos este asunto desde el otro ángulo, es decir, desde el lado del que recibe, del que es acreedor de derecho, entonces se agudiza la diferencia entre lo donado y lo debido. Es bien conocida la fórmula: No quiero ninguna limosna, sino mi derecho. No importa si se trata de una gratificación concreta con motivo de la Navidad o bien de una ayuda para el desarrollo. Es muy posible que precisamente el "obsequiado" se sienta tratado de un modo injusto; no quiere más de lo que le corresponde; sin embargo, quiere todo lo que le corresponde. Quizás no esté tan equivocado.

Evidentemente estamos tocando sin advertirlo, temas del todo imprevistos y extremadamente neurálgicos de la vida social del hombre. La incapacidad de dejarse obsequiar con algo y el consiguiente rechazo del don; la poca voluntad de dar gracias (¿por qué dar gracias, si sólo me pagan lo que se me debe?), todo ello es algo singularmente problemático. Aquí se plantean algunos problemas importantes, por ejemplo, la cuestión de si la justicia, por más que sea el sólido núcleo de toda la vida social, es de por sí suficiente para la realización de una vida verdaderamente humana. De hecho, los antiguos opinan que la justicia no basta. De este punto, empero, hablaremos con más detalle al final.

4. La "restitutio"

Antes quiero hacer otra anotación aforística en relación con otro tema de la antigua doctrina acerca de la justicia, respecto al cual habría que mostrar, según mi opinión, mayor extrañeza de la que se muestra habitualmente. Me refiero a la palabra con la cual generalmente se denomina el acto básico de la justicia. Esta palabra es *restitutio*, es decir, restitución, compensación, reparación.

¿Qué significa realmente esta **re-paración**? Cuando uno devuelve algo de lo que se ha apropiado en contra de toda ley, o bien cuando alguien intenta reparar un daño o un desafuero cometido contra otro, entonces podemos hablar de "restitutio", es decir, de **restitución**; éste es un caso bien claro. Sin embargo, en la opinión de los antiguos, el dar lo debido, siempre y en todo caso debe tener el carácter de **reparación**. Esto nos causa extrañeza. Con todo, también encontramos extraña la sentencia vulgar según la cual la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo propio. Schopenhauer preguntó una vez: "Si ya se trata de lo propio de alguien, ¿por qué se le debe dar?". ¿Por qué algo puede ser lo "suyo" y al mismo tiempo lo que se le debe dar, y, consiguientemente, algo que no ha poseído todavía o que en realidad no es suyo?

De hecho, parece que la realización de la justicia presupone que el estado adecuado a la esencia de la sociedad humana, el que precisamente por eso puede ser considerado como primitivo, como el por así decir "paradisíaco", no (o ya no) existe, que ha sido trastornado y que debe ser restituido o reparado. Este trastorno, empero, no ha de comprenderse necesariamente como una violación del derecho. Cualquier acto humano "trastorna", en cierto sentido, lo que ya existe, la coordinación estática del equilibrio. Goethe —al que se atribuye la frase: ser hombre significa aprender a ser injusto— dice (en *Wahlverwandtschaften*): "Uno puede vivir completamente ensimismado: sin darse cuenta, se convierte en deudor o en acreedor". Cuando esto ocurre (es decir, cuando los hombres, simplemente por su modo de actuar, se convierten en deudores los unos de los otros) se nos presenta cada vez de nuevo la invitación a "volver a establecer" el estado de equidad pagando lo que debemos.

Pero no son estas evidencias, más o menos triviales, la causa por la que me ocupo tan extensamente del concepto de reparación. Más bien me pregunto si este concepto, sobre el cual insisten los antiguos con un exclusivismo algo extraño, no podría implicar una idea determinada, muy general, sobre la inestabilidad de toda actividad histórica, es decir, la convicción de que, en la sociedad humana, el estado de equilibrio de todos con todos, en una compensación completa de exigencias y servicios, esto es, de justicia, no puede realizarse nunca en forma definitiva, sino que debe reconstituirse siempre "de nuevo", iterarse (**re-pararse**). Dicho de otro modo, la "dirección al equilibrio", la "reductio ad aequalitatem", que se realiza a través de la "restitutio", es una tarea nunca terminada. Con ello se nos da a entender lo que a primera vista parece tan poco impresionante: la no definitividad, la provisoriedad, la precariedad, lo que siempre debe ser mejorado. El remiendo pertenece simplemente a la esencia de la actividad histórica del hombre y a la constitución básica del mundo que le es familiar, mientras que, por otra parte, la realización militante de objetivos bien

planificados, o incluso de definitivos y escatológicos modelos de orden, por medio de los cuales se decreta el establecimiento y realización de la justicia en el mundo de una vez para siempre, conduce necesariamente a lo inhumano (lo que de hecho se ha confirmado claramente a través de no pocas experiencias humanas).

Esta es, como debemos reconocerlo si consideramos el conjunto del mundo y de la historia, una concepción de abrumadora actualidad. Precisamente esta concepción parece estar detrás de la antigua tesis, a primera vista harto inocente, según la cual el acto fundamental de la justicia posee la estructura interior de la "restitutio", la reparación.

5. Las fronteras de la justicia

Dediquemos ahora algunas consideraciones finales a los límites de la justicia en general. La "restitución" nunca acabada, en determinados casos significativos, no es suficiente, según la opinión de los antiguos, para realizar el orden justo, ni siquiera por un momento. La justicia simplemente no basta para mantener a flote el mundo de los hombres. Este pensamiento encierra toda una visión del mundo, una concepción que va hasta las raíces de la estructura de la vida social, y no sólo de la relación individual de hombre a hombre. Un elemento de esta visión del mundo podría formularse de la siguiente manera: Hay deudas que por su naturaleza nunca pueden ser pagadas. Hay un acreedor, hay un deudor, y existe la deuda, pero el deudor no puede pagarla ni satisfacerla. Y es precisamente cuando quiere pagarla, cuando es justo, cuando, según la definición clásica, tiene la firme voluntad de dar a todos aquellos con los cuales trata lo que les corresponde, cuando experimentará esta incapacidad de manera más acusada. Y si seguimos preguntando qué relaciones existen en concreto, en las que se dan estas deudas que no pueden ser pagadas, se nos dirá que se trata de las relaciones que constituyen la existencia.

A nadie le sorprenderá que, en este contexto, los antiguos hablaran en primer lugar de la relación del hombre con Dios. Naturalmente, esto está más allá del tema que ahora nos hemos propuesto. Sin embargo, vale la pena reflexionar un momento sobre la relación del hombre con Dios, puesto que en ella se encuentra realizado el paradigma de una deuda que por principio no puede ser pagada.

Aunque los grandes maestros del cristianismo nunca han dicho que el hombre fuera simplemente una nada frente a Dios, para ellos, sin embargo, es completamente natural considerar presupuestamente como un regalo todo lo que el hombre pueda tener a partir de Dios. Ahora bien, este regalo no puede pagarse o "restituirse" de ninguna manera (en mi patria, el Münsterland, cuando alguien nos hace un favor, solemos decir: "¿Cómo puedo retribuirle este favor?").

Ahora bien, este regalo (la pura existencia, el "donum creationis")

por principio nunca lo podemos restituir. Es simplemente impensable que un día el hombre se dirija a Dios y le diga: ¡Ahora estamos en regla! Estar en regla significa haber pagado sus deudas; estar en regla es precisamente el estado hacia el cual se dirige la justicia. Por ello podemos decir: la justicia no entra en juego aquí, en la relación del hombre con Dios. También en la relación de los hombres entre sí sucede algo semejante; y de ello hablaremos enseguida. Pero queremos detenernos un poco más en el paradigma de la relación con Dios. Acá se muestra, con especial claridad, por qué en lugar de la justicia que no es viable hay que poner, naturalmente, otra cosa, aun cuando esto pueda parecer a algunos un camino de escape, un socorro de emergencia, un reemplazo.

6. "Religio", "pietas", "observantia"

Los antiguos llamaron **religio** a esta actitud que, en relación con Dios, ocupa el lugar de la no viable justicia. Empleo deliberadamente la expresión latina porque la palabra vernácula "religión" haría surgir de inmediato o favorecería gran cantidad de inevitables equívocos de interpretación. No me refiero al fenómeno integral de culto, dogma, iglesia, sino de la "religio" como actitud del hombre hacia Dios. La relación lógica, la articulación mental con el tema de la "justicia" es el siguiente: cuando alguien, desde el fondo de su relación con Dios, ha reconocido y en cierto modo "verificado" su diametral e inevitable inadecuación, comprende que media una deuda, hay un "debitum" que no podría saldar o pagar. Es entonces cuando la estructura interna y fundamental del acto religioso (adoración, entrega, sacrificio) se hace comprensible y, sobre todo, realizable.

Comprensible (o quizás más comprensible) se hace asimismo la cualidad de lo desmedido y excesivo, el carácter de lo que para una mirada puramente racional sería la "exaltación", que de hecho es propia de todos los actos religiosos. ¿Por qué verter en el suelo o en el mar, como hacían los griegos, el primer sorbo del cáliz lleno de vino, cuando lo justo sería colmarlo para ofrecerlo, y cuando de lo vertido nada aprovecha a los dioses? Esta aparente "irracionalidad" proviene de cierta perplejidad y timidez: el oferente reconoce la imposibilidad de hacer lo que corresponde, y de ahí este intento "imposible", que subraya simbólicamente nuestra incapacidad de oblación, y que se expresa vertiendo, quemando o destruyendo algo precioso, como se hace por ejemplo en el sacrificio.

Nuestro tema no es, como hemos dicho, la relación del hombre con Dios, sino la justicia en la relación del hombre con el hombre. También aquí caben deudas que por su propia naturaleza no pueden ser pagadas. Nadie puede decir a su madre: Ahora estamos en regla. Ni a la madre, ni a los padres, ni a quienquiera ocupe su lugar, se les puede restituir lo que les corresponde. Porque aquí tampoco rige la

justicia en sentido estricto; acá se requiere otra actitud, que los antiguos llamaron **pietas** (la palabra vernácula "piedad" no constituye una traducción particularmente precisa). Importa pues aclarar lo que se quiere decir con "pietas". Este término expresa el reconocimiento plenamente interior y también exterior que manifiesta el hecho de que a ciertas personas les debemos algo que no somos capaces de pagar. Me atrevo a afirmar que en las costumbres humanas que están en vigor apenas si encontramos algún vestigio de "pietas", y que el intento por rehabilitar dicha virtud está ligado a supuestos muy profundos. La "pietas" solamente podrá desplegarse como un elemento de la vida social cuando la "autoridad" degradada recupere su lugar en un orden adecuado. Sabemos muy bien que con esto aludimos a una empresa difícilmente realizable.

Podría parecer que casi ya no cabe esperanza si consideramos un tercer aspecto el cual, según la antigua doctrina de la justicia, señala una actitud que se presenta al hombre como conveniente al mismo tiempo que exigida, y con la que se vuelve a insistir en el hecho de una deuda impagable. Incluso el nombre que sirve para designar este concepto se nos ha escapado. En latín se llama **observantia**; los diccionarios traducen "observancia" ("Ehrerbietigkeit"), una palabra que nadie utiliza en el lenguaje cotidiano. ¿Qué significa esta palabra?

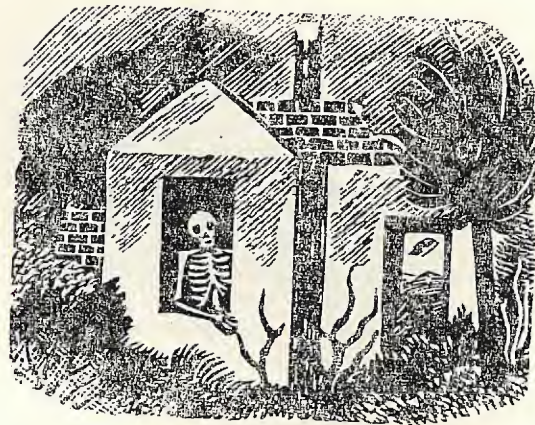
Significa que la vida privada de cada uno de nosotros exige que las funciones rectoras de la vida social, como son, por ejemplo, la del juez, la del maestro, y otras semejantes, sean administradas razonablemente, de un modo justo. Sólo así cada cual puede convivir con los otros en una comunidad ordenada, lo que no parece tan obvio. Pero, precisamente de allí proviene, por parte del individuo, una deuda que no puede pagar ni restituir a los funcionarios. Nuevamente, en lugar de la justicia no viable, aparece otra actitud, justamente la "observancia", es decir, aquel respeto que consciente y plenamente se expresa diciendo: "Yo te debo algo que no puedo pagar debidamente, pero te doy constancia que de ello soy consciente". Claro está que el alcance de esta consideración apunta mucho más lejos que al círculo de los funcionarios, ya que, en casi todos los servicios humanos, hay algo de que sacamos ventaja y no se puede restituir. Ni la amabilidad de un mozo, ni la fidelidad de una sirvienta, etc., pueden pagarse de tal modo que se retribuya plenamente lo debido. Y así, en lugar de la justicia imposible, debe hacerse presente aquella "observancia" que da a entender al otro: "Yo soy tu deudor, lo sé y lo reconozco".

Este es momento de cerrar nuestra reflexión con una pregunta: ¿No debe volverse necesariamente inhumana la vida social cuando alguien, por cualquier motivo y circunstancia, ya no es capaz de considerarse a sí mismo —delante de Dios y de los hombres— como deudor y como obsequiado? Esto podrá tal vez parecer un poco romántico e incluso exagerado. Sin embargo es algo muy real.

Para aclararlo, recordaré un episodio del relato de Helmut Gollwitzer, prisionero de guerra, que se titula: "...y te conducen a donde tú no quieres ir", una "verdadera historia". Se trata de un comando de trabajo de soldados alemanes, prisioneros de guerra, que han aceptado una faena en la tundra siberiana, por cuyo cumplimiento se les concedía una ración o provisión especial. Realizado el trabajo incluso antes de tiempo, vino el reparto de la ración esperada. Una parte del grupo (que, según Gollwitzer, estaba integrada por "antiguos prisioneros", ya endurecidos interiormente), quisieron negar su parte de la ración especial a los enfermos que no habían concurrido al trabajo, o que, por lo menos, no habían participado plenamente. Los veteranos, refiere Gollwitzer, ya no podían comprender nuestra apelación a la humanidad y a la camaradería. Nosotros, "los novatos", no podíamos comprender su inexorable visión matemática de lo que a cada uno correspondía.

Reitero, pues, la pregunta: ¿La vida social no se volverá inevitablemente inhumana si se pretende entenderla y, sobre todo, construirla y vivirla bajo este exclusivo punto de vista: "A mí, ¿qué me corresponde?".

JOSEF PIEPER



LA ENCICLICA "HUMANAE VITAE"

I. LA TRAYECTORIA DE UNA ENCICLICA

El 25 de julio del año pasado se cumplió el décimo aniversario de la encíclica *Humanae vitae*.

Pocos documentos pontificios han sido tan esperados primero, tan mirados con recelo después, tan aplaudidos y protestados a raíz de su aparición, tan justificados y revalorizados con el pasar del tiempo.

Pablo VI era consciente del entusiasmo que hubiera podido suscitar y de la impopularidad que le esperaba en ciertos ambientes al reprobar categóricamente el criterio moral que se iba afirmando desde los años del Concilio. Este había dejado pendiente la determinación de soluciones concretas al delicado problema de conjugar el amor conyugal con la responsable transmisión de la vida. Y el Papa tenía que determinarlas.

En un principio se quería una resolución rápida "sobre la píldora", como se decía vulgarmente. Se daba casi por descontado que le sería favorable, como le iba siendo en la opinión de bastantes teólogos. Pero el Papa tenía que proceder despacio. Había esperado llegar pronto a la certeza de la voluntad divina "con la colaboración de muchos e insignes estudiosos" como dijo a los Cardenales el 23 de junio de 1966. Pero aquella colaboración sirvió para agravarle su responsabilidad personal. Los teólogos de la Comisión Pontificia se orientaron en dos direcciones opuestas al término de sus trabajos.

Unas declaraciones del Papa el 29 de octubre de 1966 pusieron en guardia a la opinión pública: "El pensamiento y la norma de la Iglesia no han cambiado; son los que están vigentes en la enseñanza tradicional de la Iglesia. El Concilio ecuménico... ha aportado algunos elementos de juicio... sobre este importantísimo tema; pero no tales que cambien los términos sustanciales". Negó que el magisterio de la Iglesia "estuviera en situación de duda, cuando en realidad estaba en un momento de estudio y de reflexión". Tampoco las conclusiones de la Comisión Pontificia "se pueden considerar definitivas, porque presentan graves implicaciones con otras no pocas y graves cuestiones, tanto de orden doctrinal,

Para aclararlo, recordaré un episodio del relato de Helmut Gollwitzer, prisionero de guerra, que se titula: "...y te conducen a donde tú no quieres ir", una "verdadera historia". Se trata de un comando de trabajo de soldados alemanes, prisioneros de guerra, que han aceptado una faena en la tundra siberiana, por cuyo cumplimiento se les concedía una ración o provisión especial. Realizado el trabajo incluso antes de tiempo, vino el reparto de la ración esperada. Una parte del grupo (que, según Gollwitzer, estaba integrada por "antiguos prisioneros", ya endurecidos interiormente), quisieron negar su parte de la ración especial a los enfermos que no habían concurrido al trabajo, o que, por lo menos, no habían participado plenamente. Los veteranos, refiere Gollwitzer, ya no podían comprender nuestra apelación a la humanidad y a la camaradería. Nosotros, "los novatos", no podíamos comprender su inexorable visión matemática de lo que a cada uno correspondía.

Reitero, pues, la pregunta: ¿La vida social no se volverá inevitablemente inhumana si se pretende entenderla y, sobre todo, construirla y vivirla bajo este exclusivo punto de vista: "A mí, ¿qué me corresponde?".

JOSEF PIEPER



LA ENCICLICA "HUMANAE VITAE"

I. LA TRAYECTORIA DE UNA ENCICLICA

El 25 de julio del año pasado se cumplió el décimo aniversario de la encíclica *Humanae vitae*.

Pocos documentos pontificios han sido tan esperados primero, tan mirados con recelo después, tan aplaudidos y protestados a raíz de su aparición, tan justificados y revalorizados con el pasar del tiempo.

Pablo VI era consciente del entusiasmo que hubiera podido suscitar y de la impopularidad que le esperaba en ciertos ambientes al reprobar categóricamente el criterio moral que se iba afirmando desde los años del Concilio. Este había dejado pendiente la determinación de soluciones concretas al delicado problema de conjugar el amor conyugal con la responsable transmisión de la vida. Y el Papa tenía que determinarlas.

En un principio se quería una resolución rápida "sobre la píldora", como se decía vulgarmente. Se daba casi por descontado que le sería favorable, como le iba siendo en la opinión de bastantes teólogos. Pero el Papa tenía que proceder despacio. Había esperado llegar pronto a la certeza de la voluntad divina "con la colaboración de muchos e insignes estudiosos" como dijo a los Cardenales el 23 de junio de 1966. Pero aquella colaboración sirvió para agravarle su responsabilidad personal. Los teólogos de la Comisión Pontificia se orientaron en dos direcciones opuestas al término de sus trabajos.

Unas declaraciones del Papa el 29 de octubre de 1966 pusieron en guardia a la opinión pública: "El pensamiento y la norma de la Iglesia no han cambiado; son los que están vigentes en la enseñanza tradicional de la Iglesia. El Concilio ecuménico... ha aportado algunos elementos de juicio... sobre este importantísimo tema; pero no tales que cambien los términos sustanciales". Negó que el magisterio de la Iglesia "estuviera en situación de duda, cuando en realidad estaba en un momento de estudio y de reflexión". Tampoco las conclusiones de la Comisión Pontificia "se pueden considerar definitivas, porque presentan graves implicaciones con otras no pocas y graves cuestiones, tanto de orden doctrinal,

como pastoral y social" (Alocución a un grupo de ginecólogos y comadronas).

Siguió casi un bienio de aparente renuncia a una declaración. El mundo la miraba con agrado. Ahora quería que el Papa callara dejando libre curso a la discusión y a la "píldora", que iba siendo un hecho consumado. Pero Pablo VI estudiaba, reflexionaba, oraba silenciosamente. Y también se estremecía "ante el dilema de una condescendencia fácil con las opiniones corrientes, o de una sentencia que no soportara bien la sociedad actual, o que fuera arbitrariamente demasiado pesada para la vida conyugal". Finalmente, habiendo "ponderado las consecuencias de una y otra decisión, . . . no hemos tenido duda, decía a los fieles, sobre nuestro deber de pronunciar la sentencia en los términos expresados en la encíclica" (Alocución del 31 de julio 1968).

Las reacciones ante el documento esperado y temido fueron en todo el mundo muy diversas. "Nunca llegaron al Papa tantos mensajes espontáneos de gratitud y de asentimiento por la publicación de un documento pontificio". Pero el Papa vio también "que había, asimismo, muchos que no hicieron aprecio de sus enseñanzas; que no pocos, más bien, las combatieron" (Aloc. del 4, VIII, 1968). Entre ellos algún Obispo, que tuvo un final deplorable; y bastantes sacerdotes contestatarios, que se habían fiado demasiado de su juicio personal contrario.

Han pasado diez años. Los ánimos hostiles del primer tiempo se han calmado. Los teólogos que regateaban valor doctrinal a la encíclica, si no siempre se han convencido de que la deben acatar en la duda sobre la certeza de sus propias razones, al menos han tenido que reconocer la fidelidad, humanamente heroica, del Papa a su propia conciencia, y no pueden por menos de reconocer que los hechos van dando razón a la encíclica.

Las esperanzas que hace diez años se ponían en llevar remedio eficaz y fácil a los pueblos subdesarrollados con soluciones más económicas a la cuestión demográfica por medio de la esterilización se han demostrado una falsa ilusión, que tropieza con dificultades de orden político, de requisitorias contra la injusticia internacional, de protesta contra la dictadura de los países potentes por la injusta repartición de las riquezas y por el despilfarro en armas de guerra de lo que podría remediar la miseria del mundo.

La sociedad permisiva y del consumo, ingenuamente confiada en su conquista del bienestar, ha caído en una desilusión atormentada, viendo que la prosperidad material no llena el vacío ansioso del espíritu. La misma libertad de costumbres, que por unos años ha imaginado que la felicidad podía encontrarse en la

vía libre al hedonismo erótico, ha defraudado profundamente a las masas; y ya se empieza a reconocer que la libertad en el amor trae más problemas que satisfacciones.

Muchos, que hace diez años hacían caricatura del rico contenido de la encíclica, reduciéndolo a un "no a la píldora", hoy, en una lectura menos apasionada y más objetiva de la *Humanae vitae*, han de reconocer que era efectivamente lo que de ella sentía el Papa: La interpretación auténtica de una norma que no dictaba él por propia autoridad, sino que expresaba "la norma divina que vemos fundada en la exigencia intrínseca del auténtico amor humano, de la estructura esencial de la institución matrimonial, de la dignidad de los esposos, de su misión al servicio de la vida, así como de la santidad del matrimonio cristiano" (Aloc. del 31, VII, 1968).

II. REVISIÓN DE LAS REACCIONES DEL PUEBLO DE DIOS A LA DOCTRINA DE LA *HUMANAE VITAE*

"La máxima parte de la Iglesia ha acogido nuestra declaración con asentimiento y obediencia", decía el Papa en su mensaje al 82. Katholikentag de los católicos alemanes el 30 de agosto de 1968.

Era así, efectivamente, contra la impresión que daban los medios de comunicación, silenciando los testimonios de aceptación y aireando las manifestaciones críticas o contestatarias. Gran parte del pueblo, sorprendido o confortado por la declaración del Papa, según el ambiente en que viviese, acató, al menos en un primer momento, el magisterio supremo de la Iglesia. Fue tal vez un reducido número de teólogos que se había orientado en otra dirección después del Concilio, el que dio el peor ejemplo de desacuerdo público y aun de insumisión a la doctrina tradicional, que consideraba superada por las nuevas circunstancias y en atención a los nuevos (?) valores atribuidos al matrimonio y a la misma vida conyugal. En cuanto a la actitud de las Conferencias episcopales, fue casi siempre de aceptación explícita, en casi todas las pastorales colectivas. Alguna que otra hizo de ella una presentación tan sobria, que producía la impresión de no empeñarse decididamente en sostenerla. La inmensa mayoría fueron francamente elogiosas y la recomendaron con pleno apoyo a sus fieles. Unas pocas se sintieron en una situación embarazosa, de no fácil determinación, sobre el modo práctico de presentarla.

Las nuevas perspectivas que sobre este tema había presentado una abundante literatura teológica postconciliar, difundida y leída con avidez, había formado en los últimos años en amplios

círculos de los fieles la impresión de haber entrado en posesión pacífica del criterio moral amplio que condenaba nuevamente la encíclica en modo categórico. Se aceptaba en particular el criterio de un documento atribuido al grupo mayoritario de la Comisión Pontificia, difundido sorpresivamente meses antes de la publicación de la encíclica. En él se hablaba con insistencia del nuevo conocimiento adquirido sobre "el deber que, en beneficio de la vida, tiene el hombre de humanizar y llevar a mayor perfección los elementos de la naturaleza". Y por naturaleza entendía en muchos pasajes, (incurriendo en la filosofía dualística que teóricamente reprobaba), también la parte biológica del ser racional, contraponiéndola al arbitrio de la razón. Como de la naturaleza total de los vivientes irracionales, el hombre podía disponer sin trabas de su propia componente biológica, y concretamente de la función sexual, manipulándola como la de los seres inferiores. Dejado por Dios "en manos de su propia decisión", el hombre se siente más hombre, decía el documento, "cuando, valiéndose de su arte eficaz, interviene en los procesos biológicos de la naturaleza", en vez de dejarlos al azar de lo que pueda suceder. También se había querido parangonar extrañamente la limitación artificial de los nacimientos con la determinación de recurrir a los días agénésicos, invocando una falsa semejanza entre la intervención activa para frustrar la virtud natural de la naturaleza y la actitud puramente pasiva de quien no coopera con ella, no estando obligado a la cooperación y teniendo motivos razonables para no hacerlo.

Cambiado así el criterio y como sancionado por la práctica que "se apartaba de la doctrina moral sobre el matrimonio propuesta con constante firmeza por el Magisterio de la Iglesia" (H. V., 6), varias Conferencias, casi todas europeas, se creyeron en el deber de presentar la encíclica a sus fieles acompañándola de reflexiones que suavizaran un temible primer impulso de rebeldía. Por eso se refirieron a la posibilidad de un juicio personal que pudiera formarse legítimamente en el fuero interno de algunos fieles competentes en el problema, permitiendo la suspensión y aun la negación del asenso a una encíclica que, en cuanto tal, no presentaba una doctrina infalible. Hablaron de la posibilidad de una conciencia subjetiva, más o menos irresponsable respecto de su error, que pudiera librarlos de pecado y de exclusión de la comunidad eclesial, cuando erróneamente se creyeran con derecho al disenso. Alguna vez los términos resultaron demasiado ambiguos, y al menos dieron ocasión a falsas deducciones sobre conflictos objetivos que permitieren optar por desórdenes reconocidos como tales, que no fueran sin embargo pecado.

Los medios de comunicación que presentaban estas reflexiones como sordina puesta a la encíclica, se hicieron escuchar am-

pliamente. En cambio los escritos que aclaraban el verdadero alcance de aquellas declaraciones pastorales y puntualizaban el verdadero significado que pudieran tener, cayeron casi en el silencio. Apenas se oyó otra voz que la de teólogos que se refirieron al magisterio "pastoral" de los Obispos (en realidad un número muy reducido en el conjunto del Colegio) complementario (?) del magisterio "doctrinal" del Papa. Como si la encíclica, después de una visión global del hombre y del genuino amor conyugal y de su dictamen sobre el ejercicio recto de la vida matrimonial, no se hubiese extendido paternalísimamente en variadas consideraciones de tipo pastoral.

Se dijo y se repitió, confundiendo conceptos, que la doctrina de Pablo VI no era infalible, separando la declaración en sí no definitiva de la encíclica, del valor de verdad indefectible que le daba su coincidencia con "la doctrina que la Iglesia ha enseñado siempre, —y con mayor amplitud recientemente— tanto sobre la naturaleza del matrimonio como sobre el recto uso de los derechos y deberes conyugales" (H. V., 4, 3). Coincidencia que obligó al Papa a reafirmar lo que está fuera de toda discusión.

Con el pasar de los años se han ido serenando muchos ánimos, y las actitudes rebeldes han cedido lugar a la duda, y en muchos casos han tenido el noble gesto de la retractación. Ya nadie dice que el Magisterio de la Iglesia se encuentra en crisis por causa de la encíclica. Es significativo, por ejemplo, que una revista como *Theological Studies*, dedique el número de junio de 1978 en su mayor parte a la rememoración de la encíclica incluyendo dos artículos sobre su valor doctrinal. El segundo de ellos debido a los conocidos Profesores John Ford y Germain Grisez, sostiene la infalibilidad no de la encíclica en sí misma, sino de la doctrina católica que proclama de nuevo, recogiendo el **sensus fidelium** de siempre, que no admite error (**Lumen Gentium**, 12), y confirmando el magisterio universal de la Iglesia desde que hace un par de siglos aparecieron las primeras desviaciones doctrinales; un magisterio propuesto como definitivo, que, según el Concilio Vaticano II, enuncia por lo mismo "infaliblemente la doctrina de Cristo" (L. G., 25, 2).

III. EL PAPA TENIA RAZON

Algunas veces se ha intentado defender al Papa y a la encíclica con una reflexión que es verdadera, pero que empequeñece la figura del Pontífice, desvirtúa la fuerza doctrinal de su histórico documento y no explica los cuatro años angustiosos de oración al Espíritu Santo, estudio, reflexión y consultas que le costó su decisión final.

Restando valor a la declaración central del número 14, sobre las vías ilícitas para la regulación de la natalidad (aborto, esterilización directa, toda acción que se proponga como fin o como medio impedir la generación), algunos han querido atribuir el significado principal de la *Humanae vitae* a lo que el Papa expone en el número 17, refiriéndose a las graves consecuencias sociales que amenazan a la implantación de los métodos artificiales. Peligro de infidelidad conyugal y de pérdida del respeto debido a la mujer; peligro de ingerencia de las autoridades públicas en el sector más personal y más reservado a la intimidad matrimonial; peligro de imponer soluciones en un nivel colectivo a problemas que han de resolverse en particular, en el ámbito de la familia, sin quebrantar los derechos nativos de los individuos.

El argumento demográfico y consecuencial tiene su valor confirmatorio de las razones deducidas de la consideración de la persona humana, de su dignidad, de su condición de imagen de Dios creada con una relación necesaria a su Creador y dependiente de sus disposiciones. Hoy está de moda en algunos países el recurso a la consideración de las consecuencias que pueden tener los actos humanos, para de ellas concluir las normas de conducta. Pero este argumento no llega al fondo de las cosas y no vale para formar un criterio orientador, puesto que sólo se puede lograr a posteriori, en base a la experiencia, en función demasiado dependiente de las circunstancias particulares para llegar a fijar una normal general válida y constante de conducta.

Dicho esto no por afán de crítica sino de precisión doctrinal, tenemos que admirar, junto a la integridad y valentía que supuso en Pablo VI la publicación de la encíclica, la perspicacia y visión profética del Pontífice, al hacer estas consideraciones confirmatorias y complementarias. Como lo ha dicho en otras ocasiones, la relajación de la conducta conyugal prepara el menosprecio de la vida puesta en camino inesperadamente e induce al aborto. Es un hecho que en los países donde se extiende la contracepción, no disminuye, sino que a veces aumenta relativamente el número de abortos. Y perdido el respeto a la vida humana que no tiene capacidad para rebelarse y protestar en su fase inicial, se prepara el camino para no respetarla tampoco en su fase terminal. La eutanasia, la pretensión de poder disponer de la propia existencia o de la de quienes están bajo su tutela o cuya voluntad simplemente se interpreta, va siendo una realidad que busca protección legal en diversos países. La tercera etapa pronosticada cuando nadie creía en ella, está ya a punto de ser realidad. A las leyes abortivas que van votando los parlamentos de los países desarrollados, están a punto de seguir las leyes que pretenden proteger, por la eutanasia, el derecho a morir con dignidad determinando el final de la vida, ya que no se pudo determinar su comienzo.

Ante tal proceso aterrador, que con el menosprecio de la vida está quitando horror a los mismos crímenes homicidas, la gente sana y reflexiva empieza a volverse a la Iglesia, a reconocer la verdad de sus pronósticos, a considerar su doctrina como única reserva válida para contener la degeneración moral de la sociedad.

Demógrafos de sólido prestigio científico hablan de lo infundado de muchas alarmas ante la llamada explosión demográfica, que en realidad se está orientando en los países más determinantes del curso de la humanidad hacia el decrecimiento de la población. Gobernantes que con cálculos materialistas y pragmatistas han pretendido aumentar las riquezas de los pueblos subdesarrollados disminuyéndoles por vías drásticas y violentas el número de ciudadanos, han caído en sospecha de planes maquiavélicos de dominio, o se han encontrado con la resistencia masiva de gentes que no aceptan el ser manipuladas como animales y que saben apreciar los valores humanos por encima de los materiales. También en este particular se le está reconociendo autoridad y acierto a la encíclica.

Al entusiasmo y a las esperanzas que despertó el descubrimiento de los anticonceptivos como solución fácil de los conflictos entre amor conyugal (un amor demasiado centrado en la expresión corporal, y frecuentemente sin prontitud para sacrificarse en beneficio de la otra parte, en señal de genuino amor abnegado) y paternidad responsable, han ido sucediéndose celos y reservas, cada vez más fuertes, sobre los efectos perjudiciales que tiene para la naturaleza el contrariarle habitualmente su curso normal. Y va en sorprendente aumento la gratitud al Pontífice por haber vuelto a confirmar la licitud del recurso a los días infecundos, y por haber animado a los cónyuges que tienen problemas morales en la regulación de la natalidad a tomar en cuenta el recurso a la continencia periódica. Sobre todo crece últimamente el favor de la ciencia a los llamados métodos naturales y al estudio de las diversas condiciones que favorecen una honesta regulación de la procreación humana. Hoy sabemos que, aun sin preocupaciones o estímulos de orden moral, por sola conveniencia natural, médicos y asistentes sociales toman en serio y recomiendan con preferencia el recurso a la continencia periódica, desconfiando de los métodos artificiales.

Según una declaración publicada por la Asociación europea para la defensa del derecho a la vida, "Europa pro vita", en estos diez años se ha registrado un "brusco incremento del número de embarazos juveniles fuera del matrimonio, abortos, divorcios y su triste cortejo de innumerables vidas destrozadas". El argumento de que los males del tercer mundo se resolverían con el control de la natalidad, está siendo desmentido por demógrafos, sociólogos

gos y economistas; y se está poniendo al descubierto el egoísmo de los países ricos y su falta de respeto por la vida humana. La financiación masiva de la contracepción en esos países ha sido acusada de forma encubierta de "neocolonialismo demográfico".

Paradójicamente la píldora se está viendo abandonada por los países que fueron sus adelantados. Su consumo ha bajado en un 25 % en Escandinavia en el último bienio; en no pocos países se la desaconseja, en particular a las mujeres de 35 o más años, porque desde 1975 no deja de engrosar la lista de sus contraindicaciones médicas: enfermedades circulatorias, hepáticas y cardíacas, infartos y anginas de pecho, cáncer...

También se ha esfumado la esperanza de que la contracepción serviría para disminuir el número de abortos, y ha servido en cambio para multiplicar el número de divorcios, la frecuencia de enfermedades venéreas y, a largo plazo, los desequilibrios económicos y sociales que causará el descenso de la natalidad en la mayoría de los países desarrollados.

Sin violentar la naturaleza, que sabe vengarse de la violencia, purificando el amor, gobernando sus manifestaciones corporales no por los impulsos inferiores, sino por la razón superior, por el respeto al consorte y a sus intereses, muchos millares de matrimonios experimentan que el recurso a los días agénicos les libera del egoísmo, los hace más dueños de sí y trae la paz a sus conciencias.

La falsa alarma de algún moralista, que creyó deber denunciar la moralidad de ese recurso fiándose precipitadamente de datos que no resisten a la crítica científica, ha servido de rechazo para acreditar más los estudios hechos en los últimos años y reconocer la sabiduría de Dios, que hace las cosas a medida de los hombres cuando estos ponen buena voluntad en sus actos, cooperando con la Providencia.

Con razón pudo decir Pablo VI recientemente, hablando a los Cardenales de la Curia (23. VI, 1978): "Nos parece que el decenio transcurrido desde su promulgación es un período suficientemente amplio para valorar mejor el alcance de las decisiones que tomamos entonces **coram Domino**, confirmadas ahora por la ciencia más seria; y que es, también, ocasión para reafirmar los importantes principios que, con formulación más precisa, enunciábamos en la línea del Concilio recién terminado".

P. MARCELINO ZALBA S. J.

ABRAHAM, EN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMAS

Abraham, padre insigne de una multitud de naciones, no se halló quien lo igualara en la gloria.

El guardó la ley del Altísimo, y con El entró en Alianza.

En su carne grabó la Alianza, y en la prueba fue hallado fiel.

Por eso Dios le prometió con juramento bendecir por su linaje a las naciones, multiplicarle como el polvo de la tierra, encumbrar como las estrellas su linaje, y darles una herencia de mar a mar, desde el Río hasta los confines de la tierra.

(Eclesiástico, 44, 19-21).

I. LA MISION DE ABRAHAM

"Que nadie piense que antes que existiera el pueblo cristiano, Dios no tenía pueblo. Más bien, para hablar conforme a la verdad y no conforme a expresiones corrientes, aquel pueblo era ya un pueblo cristiano. Cristo no comenzó a tener pueblo sólo después de la pasión, porque ya era suyo el pueblo engendrado por Abraham, de quien el mismo Señor da este testimonio: **Abraham deseó ver mi día; lo vio y se alegró**. Así, pues, de Abraham nació aquel pueblo que fue esclavo en Egipto, que fue liberado con mano fuerte de la casa de la servidumbre por Moisés, siervo de Dios, que fue conducido a través del Mar Rojo sobre las olas humilladas, que fue sometido a prueba en el desierto y sujetado a la ley. Este pueblo tiene un sitio en el Reino" (S. Agustín, Sermón 300: En la solemnidad de los mártires Macabeos).

En las postrimerías de la "infancia del mundo" (según el lenguaje del s. XIII), en la primera edad, habiendo perdido el hombre la Vida Sobrenatural, la amistad con Dios, la naturaleza humana se fue desvirtuando, perdiendo también el orden que el hombre tenía a Dios como autor de la naturaleza. Para poder entender la situación concreta y real del hombre hay que captar este principio de la antropología sobrenatural de Santo Tomás:

"El hombre caído no puede estar directamente en contra del fin último sobrenatural, sin que al mismo tiempo esté, al menos indirectamente, contra Dios como fin último natural y autor de la naturaleza" (1).

Así se manifiesta en el hombre un egoísmo congénito; por eso según sus propias fuerzas no puede el hombre, sin el auxilio de la gracia reparante, amar a Dios, autor de la naturaleza, sobre todas las cosas con un amor efectivo y eficaz.

(1) Garrigou-Lagrange, OP, *De Gratia*, Marietti, Roma, 1947; Appendix: De principio quasi in oblivionem delapso, p. 408.

gos y economistas; y se está poniendo al descubierto el egoísmo de los países ricos y su falta de respeto por la vida humana. La financiación masiva de la contracepción en esos países ha sido acusada de forma encubierta de "neocolonialismo demográfico".

Paradójicamente la píldora se está viendo abandonada por los países que fueron sus adelantados. Su consumo ha bajado en un 25 % en Escandinavia en el último bienio; en no pocos países se la desaconseja, en particular a las mujeres de 35 o más años, porque desde 1975 no deja de engrosar la lista de sus contraindicaciones médicas: enfermedades circulatorias, hepáticas y cardíacas, infartos y anginas de pecho, cáncer...

También se ha esfumado la esperanza de que la contracepción serviría para disminuir el número de abortos, y ha servido en cambio para multiplicar el número de divorcios, la frecuencia de enfermedades venéreas y, a largo plazo, los desequilibrios económicos y sociales que causará el descenso de la natalidad en la mayoría de los países desarrollados.

Sin violentar la naturaleza, que sabe vengarse de la violencia, purificando el amor, gobernando sus manifestaciones corporales no por los impulsos inferiores, sino por la razón superior, por el respeto al consorte y a sus intereses, muchos millares de matrimonios experimentan que el recurso a los días agénésicos les libera del egoísmo, los hace más dueños de sí y trae la paz a sus conciencias.

La falsa alarma de algún moralista, que creyó deber denunciar la moralidad de ese recurso fiándose precipitadamente de datos que no resisten a la crítica científica, ha servido de rechazo para acreditar más los estudios hechos en los últimos años y reconocer la sabiduría de Dios, que hace las cosas a medida de los hombres cuando estos ponen buena voluntad en sus actos, cooperando con la Providencia.

Con razón pudo decir Pablo VI recientemente, hablando a los Cardenales de la Curia (23. VI, 1978): "Nos parece que el decenio transcurrido desde su promulgación es un período suficientemente amplio para valorar mejor el alcance de las decisiones que tomamos entonces **coram Domino**, confirmadas ahora por la ciencia más seria; y que es, también, ocasión para reafirmar los importantes principios que, con formulación más precisa, enunciábamos en la línea del Concilio recién terminado".

P. MARCELINO ZALBA S. J.

ABRAHAM, EN EL PENSAMIENTO DE SANTO TOMAS

Abraham, padre insigne de una multitud de naciones, no se halló quien lo igualara en la gloria.

El guardó la ley del Altísimo, y con El entró en Alianza.

En su carne grabó la Alianza, y en la prueba fue hallado fiel.

Por eso Dios le prometió con juramento bendecir por su linaje a las naciones, multiplicarle como el polvo de la tierra, encumbrar como las estrellas su linaje, y darles una herencia de mar a mar, desde el Río hasta los confines de la tierra.

(Eclesiástico, 44, 19-21).

I. LA MISION DE ABRAHAM

"Que nadie piense que antes que existiera el pueblo cristiano, Dios no tenía pueblo. Más bien, para hablar conforme a la verdad y no conforme a expresiones corrientes, aquel pueblo era ya un pueblo cristiano. Cristo no comenzó a tener pueblo sólo después de la pasión, porque ya era suyo el pueblo engendrado por Abraham, de quien el mismo Señor da este testimonio: **Abraham deseó ver mi día; lo vio y se alegró**. Así, pues, de Abraham nació aquel pueblo que fue esclavo en Egipto, que fue liberado con mano fuerte de la casa de la servidumbre por Moisés, siervo de Dios, que fue conducido a través del Mar Rojo sobre las olas humilladas, que fue sometido a prueba en el desierto y sujetado a la ley. Este pueblo tiene un sitio en el Reino" (S. Agustín, Sermón 300: En la solemnidad de los mártires Macabeos).

En las postrimerías de la "infancia del mundo" (según el lenguaje del s. XIII), en la primera edad, habiendo perdido el hombre la Vida Sobrenatural, la amistad con Dios, la naturaleza humana se fue desvirtuando, perdiendo también el orden que el hombre tenía a Dios como autor de la naturaleza. Para poder entender la situación concreta y real del hombre hay que captar este principio de la antropología sobrenatural de Santo Tomás:

"El hombre caído no puede estar directamente en contra del fin último sobrenatural, sin que al mismo tiempo esté, al menos indirectamente, contra Dios como fin último natural y autor de la naturaleza" (1).

Así se manifiesta en el hombre un egoísmo congénito; por eso según sus propias fuerzas no puede el hombre, sin el auxilio de la gracia reparante, amar a Dios, autor de la naturaleza, sobre todas las cosas con un amor efectivo y eficaz.

(1) Garrigou-Lagrange, OP, *De Gratia*, Marietti, Roma, 1947; Appendix: De principio quasi in oblivionem delapsus, p. 408.

Por esta razón la transmisión de la Revelación Primitiva se fue perdiendo. El corazón del hombre fue perdiendo el contacto con el Dios Único por el poder cada vez más progresivo de la concupiscencia que oscureciendo la razón natural no fue capaz de seguir manteniendo en su pureza la palabra divina.

En el estado de naturaleza íntegra se daba una perfecta sujeción del cuerpo al alma, del apetito sensitivo a la razón, y de todo al beneplácito divino, por tanto importaba inmunidad de las infelices secuelas del desorden de la naturaleza humana.

"En cuanto la razón perdió el orden a la verdad, tenemos la llaga de la ignorancia; en cuanto la voluntad perdió el orden al bien, tenemos la llaga de la malicia; en cuanto el irascible perdió su orden a lo arduo, tenemos la llaga de la debilidad física; en cuanto el concupiscible perdió su orden a lo deleitable moderado por la razón, tenemos la llaga de la concupiscencia" (I-II, q. 8, a. 3).

Mas, este estado de naturaleza íntegra tenía su origen en la Gracia de las Virtudes y los Dones por la cual el hombre estaba amorosamente sujeto a Dios. Ahora bien, entendiendo este oscurecimiento de la razón histórica y psicológicamente, la pérdida fue paulatina pero siempre en continuo aumento, y por esta razón:

"No era oportuno que se diera la Ley Antigua inmediatamente después del pecado del primer hombre, porque no se veía que la necesitara toda vez que se apoyaba en su razón y además el dictamen de la ley natural no estaba oscurecido por el hábito del pecado" (I-II, q. 98, a. 6, ad 1um).

Mas el hombre no pierde el sentido del misterio, por eso, desvirtuada la razón, cegado por la concupiscencia, debilitado por el pecado cada vez más abundantemente, también perdió la Revelación, desvirtuó el objeto de su fe y se entregó a la idolatría:

"En la primer edad del mundo (Adán-Noé) no existió la idolatría por la memoria todavía reciente de la creación del mundo, y por cuyo recuerdo reinaba todavía en la mente de los hombres el conocimiento de un solo Dios. En la sexta edad fue desterrada por la doctrina y la virtud de Cristo que triunfó sobre el diablo" (II-II, q. 94, a. 4, ad 2um; cf. III, q. 70, a. 2, ad 1um).

En la segunda edad del mundo, en la "niñez del mundo", y no obstante el castigo del diluvio, la humanidad seguía alejándose de Dios. Incluso en Josué 24,2 se afirma esto de Abraham y su familia, por tanto, su tránsito del politeísmo de los ídolos babilónicos al monoteísmo tuvo que tener por causa una revelación particular divina (por los ángeles, según el pensamiento tomista).

Sin fe es imposible agradar a Dios, sin fe no puede haber Vida Sobrenatural, salvación, por tanto había que rescatar el Depósito Primitivo de la Fe de la superstición del hombre, de sus errores ante el Misterio Divino mediante la separación de una porción fiel que fuese como la mantenedora y el vínculo de transmisión de la Revelación en orden a la salva-

ción de la misma humanidad descarriada. Dios, que es el dueño de la historia y por su providencia emplea el mismo curso de las cosas para dar sentido y significación a la trascendencia de los hechos (cf. Quodlibetum, 7, q. 6, a. 16) eligió a Abraham como el depositario de la Promesa Redentora que se había casi perdido.

"Entre los Padres Antiguos fue Abraham el que primero recibió la promesa del futuro nacimiento de Cristo, cuando se le dijo: **Y en tu posteridad serán benditas todas las naciones de la tierra** (Ge 22, 18). Y también fue el primero que se separó de los infieles, según el mandato del Señor: **Salte de tu tierra, de tu parentela, de la casa de tu padre, para la tierra que yo te indicaré** (Ge 12, 1)" (III, q. 70, a. 2).

Y de tal manera era considerado como prenda de santidad el abandono del politeísmo entre los hebreos que los fariseos del tiempo de Cristo afirmaban con orgullo: **¡Nosotros no somos hijos de fornicación! ¡Un solo Padre tenemos: Dios!** (Jn 8,41).

Santo Tomás comenta:

"El esposo espiritual del alma es Dios (Oseas 11,19): **Seré su esposo para siempre y te desposaré conmigo en justicia, en juicio, en misericordia y piedades.**

Así como comete fornicación la esposa que admite a otro varón distinto de su marido, de la misma manera, en las Escrituras, se afirma que los judíos fornicaban cuando, abandonando al verdadero Dios, se iban tras los ídolos. (Oseas 1,2): **Se prostituye la tierra, apartándose de Yahvé.** Dicen, pues, los judíos: ¡Nosotros no somos hijos de fornicación!, como si dijeran: No obstante que alguna vez nuestra sinagoga se apartó de Dios fornicando con los ídolos, nosotros no lo abandonamos, no fornicamos con los ídolos (Sal 43,18): **Todo esto ha venido sin haberte olvidado, ni haber roto la alianza. No se ha vuelto atrás nuestro corazón.** (Is 57,3): **Acercaos, pues, vosotros, hijos de la bruja, generación de la adúltera y de la prostituta.**

"Así afirmaban que son hijos de Dios y que: Un solo Padre tenemos: Dios. (Mal 2,10): **¿No tenemos todos un Padre? ¿No nos ha criado a todos Dios?** (Jer 3,4): **¿Por ventura no me invocarás desde ahora: Padre mío, Tú eres el esposo de mi juventud?**" (Super Ioannem, Ed. Marietti, n. 1232).

"Dos son las causas de la idolatría:

"**La primera es dispositiva.** Esta causa viene de los hombres: en primer lugar, por el desorden de los afectos.

"Los hombres, amando o venerando con exageración a alguien le dieron el honor debido a Dios. Así dice Sab 14,15: **Un padre, presa de acerbo dolor, hace la imagen del hijo que acaba de serle arrebatado, y al hombre entonces muerto le honra ahora como a Dios, estableciendo entre sus siervos misterios e iniciaciones;** y también en el v. 21: **Y esto se convirtió en lazo para los hombres, porque los hombres, queriendo servir a la fortuna o la tiranía, atribuyeron a la piedra o a los leños el Nombre Incomunicable.**

"En segundo lugar, porque el hombre se deleita naturalmente en las representaciones, como lo afirma el Filósofo en su Poética.

"Así al principio, viendo los hombres primitivos las imágenes humanas muy expresivas hechas por artesanos habilidosos le dieron culto divino. Así lo afirma Sab 13,11-17: **Cierto experto leñador corta un tronco mane-**

jable, lo descortezaba diestramente y, haciendo uso de su destreza y arte, fabrica un mueble útil para las necesidades de la vida... el último leño, que para nada sirve, un leño torcido y lleno de nudos lo toma y lo labra en sus ratos de ocio, y con su arte le da una figura semejante de hombre... Y luego al dirigirle oraciones por su hacienda, por sus mujeres y por sus hijos, no se avergüenza de hablar con quien carece de alma.

"En tercer lugar, por la ignorancia del verdadero Dios que al no considerar su excelencia, le dan culto a cualquier criatura, deslumbrados por su hermosura u otras cualidades. Así se dice en Sab 13,1-3: **Vanos son por naturaleza todos los hombres, en quienes hay desconocimiento de Dios y que a partir de los bienes visibles son incapaces de ver al que es, ni por consideración de las obras conocieron al Artífice...** Pues, si seducidos por su hermosura los tuvieron por dioses debieron conocer cuánto mejor es el Señor de ellos, pues es el Autor de la belleza quien hizo todas estas cosas.

"La segunda causa es la consumativa. Esta viene de los demonios que se mostraron a estos hombres equivocados en los ídolos para ser adorados, dando respuestas o haciendo cosas que a tales hombres les parecían admirables. Por eso dice el Sal 95,5: **Todos los dioses de los pueblos son demonios**" (II-II, q. 94, a. 4).

* * *

El Santo Doctor, pues, nos muestra a Abraham como el rescataador de la humanidad, el destructor del politeísmo, "el gran adulterio", y el encauzador de la misma humanidad en el Monoteísmo trascendente de la Revelación Primitiva, en una palabra, el que devuelve a la humanidad la fe perdida, la que consiste en primer lugar, en la creencia en un solo Dios Omnipotente y, segundo, en su Promesa Redentora. Además, para que el pueblo no se desvíe le prescribe un culto, le organiza el culto externo, y de esta manera el culto externo adquiere función de pedagogo del culto interno.

"Antes de la Ley, Abraham y los otros padres, fueron proféticamente instruidos en las cosas que conciernen a la fe en la Deidad, por eso se dice de los profetas, Sal 104, 15: **No toquéis a mis ungidos, no hagáis mal a mis profetas.** Lo que se afirma especialmente de Abraham e Isaac.

"Bajo la Ley se hizo la revelación profética, en lo que respecta a la fe en la Deidad de un modo más excelente que antes porque entonces convenía instruir no sólo a personas especiales o a algunas familias, sino a todo un pueblo. Así dijo el Señor a Moisés, Ex 6, 2-3: **Yo soy Yahvé. Yo me mostré a Abraham, a Isaac y a Jacob como El-Sadaí (= omnipotente), pero no les manifesté mi Nombre.**

"Porque los Padres Antiguos fueron instruidos en común sobre la omnipotencia de un solo Dios, pero Moisés lo fue con más plenitud sobre la simplicidad de la Esencia Divina, por eso se le dijo en Ex 3,14: **Yo soy el que Soy.**

"La primera revelación antes de la Ley se hizo a Abraham, en cuyo tiempo empezaron los hombres a desviarse de la fe en un solo Dios; antes, tal revelación no era necesaria toda vez que los hombres se mantenían todavía en el culto Monoteísta" (II-II, q. 174, a. 6).

El hecho de "separar" (= Hadoc = santificar) Dios a Abraham del pue-

blo caldeo, abandonar sus parientes y encaminarse a una región extraña, tiene un significado inmediato, vale decir, alejarse de las dificultades que su pueblo podría oponerle a su misión profética, pero también nos muestra la santidad a que estaba llamado él y todos sus descendientes.

"Dios emplea para la significación de muchas cosas el mismo curso de las mismas (historias) que están sujetas a su Providencia" (Quodlibetum 7, q. 6, a. 16).

Es la nueva fe, el Monoteísmo esperanzado en Cristo por venir, la realidad aglutinante de este nuevo pueblo. Pero la fe sólo la ve Dios, el hombre necesita de signos sensibles, un signo manifestativo de esa fe que, de suyo, va unida a la gracia. Un signo que al mismo tiempo sea lo que exteriormente signifique la unidad de ese pueblo ya unido invisiblemente por la realidad de la fe. El signo de esta fe fue, hasta la venida de Cristo, su objeto, la circuncisión, que al modo del bautismo y por la misma fe, inscribía en la Vida del Pueblo de Dios (cf. III, q. 70, a. 2, ad 2um).

"La razón literal de la circuncisión fue la de hacer profesión de fe en un solo Dios. Y porque Abraham fue el primero que se separó de los infieles, saliendo de su casa y separándose de los suyos, por eso fue el primero que recibió la circuncisión. Y esta es la causa que le asigna el Apóstol: **Y recibió la señal de la circuncisión como sello de la justicia de la fe, que obtuvo siendo aún incircunciso** (Rm 4, 11), porque, como allí mismo dice, **a Abraham le fue computada la fe por justicia**, toda vez que **creyó contra toda esperanza**, esto es, contra la esperanza de la carne por la esperanza de la gracia, para llegar a ser padre de un gran pueblo, siendo él anciano y su mujer estéril. Y para que esta profesión e imitación de la fe de Abraham se grabara en el corazón de los judíos, recibieron el signo en su carne para que no pudiesen olvidarse, por eso se lee en Ge 17, 13: **Y llevaréis en vuestra carne la señal de mi pacto para siempre**" (I-II, q. 102, ad 1um).

Veamos la interesante relación que el Doctor Angélico hace entre el Bautismo y la circuncisión:

"Comúnmente se sostiene que en la circuncisión se perdonaba el pecado original.

"Algunos opinan que no se daba la gracia, sino que únicamente se perdonaba el pecado. Así el Maestro en 1 dist. IV Sent., y en la Glosa en Rm 4.

"Pero esto no puede ser. Porque la culpa no se perdona más que por la gracia, conforme a Rm 3, 24. **Siendo ahora justificados gratuitamente por su gracia**, etc.

"Otros afirmaron que por la circuncisión se confería la gracia en cuanto al efecto del perdón de la culpa, pero no según los efectos positivos. Esto para no estar obligados a decir que la gracia dada en la circuncisión bastaba para cumplir los mandamientos y así sería superflua la venida de Cristo.

"Mas, tampoco esta posición puede sostenerse.

"Primero, porque por la circuncisión se daba a los niños la facultad de

llegar a la gloria (a su tiempo), que es el último efecto positivo de la gracia.

"Segundo, porque naturalmente, en el orden de la causa formal, son primeros los efectos positivos que los privativos, si bien en el orden de la causa material sea lo contrario. Porque la forma no quita la privación más que informando al sujeto.

"Y así otros opinaron que en la circuncisión se daba la gracia también según algún efecto positivo, como es hacer al sujeto digno de la vida eterna. Pero no en cuanto a todos los efectos, porque no bastaba para reprimir el fomes de la concupiscencia, ni tampoco para cumplir los mandamientos. **Esto alguna vez también yo lo sostuve.**

"Pero si lo sometemos a una diligente consideración tampoco esto es verdad. Porque la mínima gracia puede resistir cualquier concupiscencia y evitar todo pecado mortal, que se cometa al violar los mandamientos. Porque la mínima gracia ama más a Dios que la concupiscencia **de miles de oro y plata** (Sal 118, 72).

"Por eso contesto que en la circuncisión se confería la gracia en cuanto a todos los efectos de la gracia, de una manera distinta, con todo, que en el bautismo. Pues, en el bautismo se da la gracia en virtud del mismo bautismo, que tiene como instrumento que es de la pasión de Cristo ya cumplida.

"La circuncisión daba la gracia en cuanto era signo de fe de la futura pasión de Cristo, de tal manera que el hombre que recibía la circuncisión profesaba recibir tal fe, sea por sí, si era adulto, sea por otro si era un niño.

"Por eso el Apóstol dice, Rm 4, 11: **Abraham recibió el signo de la circuncisión como sello de la justicia de la fe.** Porque la justicia era significada por la fe, no por la circuncisión significativa. Y porque el bautismo opera instrumentalmente en virtud de la pasión de Cristo, no así la circuncisión, aquél imprime carácter que incorpora el hombre a Cristo y derrama con más abundancia la gracia que la circuncisión; toda vez que es mayor el efecto de la realidad presente que el de la esperanza" (III, q. 70, a. 4).

Vale decir que Dios devuelve su amistad, restituye la Vida Sobrenatural a todo aquel que quiera separarse (= santificarse) de los infieles y, poniendo su esperanza en Yahvé y en Su Promesa Redentora, participe ya de la Gracia de Cristo. De este modo nos encontramos con la Iglesia de Dios en su segunda edad, en su juventud, en la edad de los patriarcas. Cf. Tabula Aurea: **Aetas.**

"Cristo tenía que ser el que, en cuanto a la culpa, debía estar absolutamente separado de los pecadores, como el que poseía la suma inocencia. Por eso fue conveniente que desde el primer pecador hasta Cristo se llegara mediante algunos justos en los cuales fulguraran con anterioridad algunas señales de la futura santidad. Por eso, también en el pueblo en el cual debía nacer el Salvador, Dios instituyó ciertos signos de santidad que comenzaron en Abraham, que fue el primero que recibió la promesa de Cristo y la circuncisión como signo de la alianza que se había realizado, como dice Ge 17, 11: **Circuncidación la carne de vuestro prepucio y ésta será la señal de mi pacto entre Mí y vosotros**" (III, q. 4, a. 6, ad 3um).

Escriba el P. Congar: "Una de las ventajas de la posición agustinianotomista es la de establecer una solidísima unidad de la Iglesia a través de todos los tiempos de la historia de la salvación: no ya por la unidad de la fe solamente, sino por la unidad de la gracia: Ecclesia ab Abel...

"El que esta posición venga acompañada, especialmente en San Agustín, de una cierta minusvaloración del carácter propiamente histórico de la obra de Dios, es un hecho ya reconocido por los historiadores (ver, por ejemplo, H. I. Marrou), sobre el que no nos detendremos aquí. Lo importante es mostrar cómo la solución propuesta respeta profundamente la tradicional afirmación de unidad. Sólo que, en lugar de tratarse de la unidad de una realidad dada substancialmente desde el principio y que únicamente experimentaría una más amplia manifestación y expansión después de la venida de Cristo, se trata, según nuestra perspectiva, de la unidad de una realidad, primeramente prometida y concedida únicamente bajo una forma imperfecta y preparatoria, y dada después efectivamente en su forma perfecta y en su mismo principio.

"Reléase Gal. 3,8 - 4,7: la historia de la adopción filial comienza ciertamente en Abraham, pero bajo la forma de una promesa cuyo cumplimiento debía realizarse en Cristo y por Cristo, verdadera descendencia de Abraham. Desde el principio, ha habido un solo cuerpo de hijos de Dios, mas aquellos que vivieron antes de Cristo no recibieron, de su condición de hijos, sino la promesa y un cierto anticipo de la realidad.

"Tales dones, ordenados a un cumplimiento efectivo en el futuro, son suficientes para que pueda hablarse de una sola Iglesia, primero en preparación y en espera y después en acto perfecto y efectivo.

"Cristo es verdaderamente Cabeza de Abraham y de todos los que, después de él, creyeron. Abraham forma parte del cuerpo de los fieles; es santo por los dones sobrenaturales que le fueron otorgados en previsión de Jesucristo, los cuales constituían para él un principio formal de vida santa y debían adquirir toda su eficacia al contacto efectivo del Hijo de Dios encarnado.

"Al devenir hijos de Dios en Cristo, somos nosotros a la vez miembros de su cuerpo e hijos de Abraham; el plan de Dios se realiza según su rigurosa unidad, pero esta unidad implica dos momentos: el primero, de promesa y de disposición (real) al cuerpo de Cristo; el segundo, de realización efectiva, de despliegue eficaz, con la venida y la Pascua de Jesucristo, en quien y por quien poseemos la adopción definitiva" (2).

"Deus, fidelium Pater summe, qui in toto orbe terrarum promissionis tuae filios diffusa adoptionis gratia multiplicas, et per paschale sacramentum Abraham puerum tuum universarum, sicut iurasti, gentium efficis patrem: da populis tuis digne ad gratiam tuae vocationis introire..." (Sábado Santo, "post prophetiam II").

II. LA PERFECCION DE ABRAHAM

Cristo recomienda las obras de Abraham:

"Abraham tales cosas no hizo.

"Cristo le responde esto a los judíos demostrándoles que sus obras no se parecen en nada a las de Abraham. Como si les dijera: Probáis que

(2) Ives M. Congar, OP, *El Misterio del Templo*, Estela, Barcelona, 1964, Traduc. Andrés A. Resina, pp. 329-330.

no sois hijos de Abraham en esto: porque vuestras obras son contrarias a las suyas.

"Pues de Abraham se lee en el Eclesiástico 44, 20: **Abraham fue padre de multitud de naciones, y no hay semejante a él en la gloria; que guardó la Ley del Altísimo y mediante un pacto vino a unirse con él.**

"Algunos objetan en vano que Cristo no existió antes que Abraham, luego, no pudo Abraham matar a quien no existía. Mas no se recomienda al Patriarca porque no haya hecho tales cosas con Cristo, sino porque no obró de la misma manera con personas semejantes, o sea, con aquellas que decían la verdad.

"También podemos decir que si bien Cristo no existió en tiempos de Abraham en la carne, sin embargo, existió en espíritu, según Sab 7, 27: **Y a través de las edades se derrama en las almas santas.** Y de este modo tampoco Abraham mató a Cristo con el pecado mortal, como se afirma en Heb 6, 6: **Pues de nuevo crucifican para sí mismos al Hijo de Dios y lo exponen a la afrenta**" (Super Ioannem, n. 1229).

Abraham, pues, fue el primero en separarse de los infieles, fue el primero en aceptar algo que estaba por sobre sus fuerzas naturales, y fue el primero en recibir la circuncisión como signo de la Alianza con Dios cuyo objeto final era Cristo, por ende, como signo de la santidad del Pueblo de Dios.

"Encontramos la perfección de Abraham en las palabras del Señor: **Yo soy El-Saddai, anda en mi presencia y sé perfecto** (Ge 17, 1). El Señor le mostró que en esto consistía su perfección: en andar en la presencia del Señor amándolo perfectamente hasta el desprecio de sí y de los suyos; lo que demostró de un modo admirable en la inmolación de su hijo, por eso le dijo el Señor: **Por Mí mismo juro, palabra de Yahvé, que por haber hecho tú tal cosa, de no perdonar a tu hijo, a tu unigénito, te bendeciré largamente** (Ge 22, 16)" (De Perfectione Vitae Spiritualis, Ed. Marietti, n. 573).

¿Cómo podemos cohonestar esta perfección con algunos rasgos de la vida del Patriarca que parecieran indicar que hubiera podido perder la Vida Sobrenatural, ser infiel a Dios?

"Dice San Agustín (De Mendacio) que en las Sagradas Escrituras se nos dan muchos hechos como ejemplos de virtud perfecta, en los que no debemos creer que pueda darse falsedad. Si, con todo, en algunos, parece que se da mentira, hay que interpretarlos figural o místicamente.

"Textualmente afirma: Hay que aceptar que aquellos hombres que se recuerdan de los tiempos proféticos y fueron dignos de autoridad, todo lo que se narra de ellos lo hicieron o dijeron proféticamente...

"Otros ejemplos recomienda la Sagrada Escritura no como virtud perfecta sino en razón de cierta índole de virtud, o sea, porque en ellos se ve algún efecto laudable, si bien fueron inducidos a realizarlos por medios indebidos. Así, por ejemplo, se alaba a Judit no porque haya mentido a Holofernes, sino por el afecto que tenía por su pueblo y por el cual se expuso a grandes peligros.

"También puede decirse que tales palabras tienen su verdad conforme a una intención mística" (II-II, q. 110, a. 3, ad 3um).

Poseyendo Abraham la Vida Sobrenatural, poseía, entonces, la "Gracia de las Virtudes y los Dones". No puede haber santidad sin el ejercicio de los Dones en algún grado y hay que tener en cuenta que en el

Antiguo Testamento tal ejercicio, según la economía divina, estaba destinado a preparar la venida de Cristo. Ese "instinto divino" movía a Abraham en orden a la "prefiguración". Conforme esto, las acciones de los patriarcas no las podemos separar de este marco concreto y, supuesta la legitimidad de los hechos, como por ej., el caso con Agar, sea por conciencia errónea, sea por una función legal legítima, sea por dispensación divina, no podemos desligar el ejercicio de los Dones del Marco Prefigural.

La purificación del alma, la función sanante de la gracia, era muy necesaria a Abraham toda vez que tenía que ser rescatado del egoísmo congénito y natural que lo había llevado a la idolatría y de este modo afianzar y purificar su fe.

Según el Santo Doctor en Suppl. q. 65, a. 5, el concubinato, en sentido estricto, está contra la ley natural, por eso no puede ser dispensado ni por Dios. Lo que en el caso de Abraham y otros patriarcas se denominan concubinas no son tales, sino verdaderas esposas con las cuales guardaban los fines del matrimonio de tener hijos y educarlos. La diferencia que tenían con la esposa principal era que no participaban de los bienes más que en segundo lugar, tampoco tenían a su cargo el régimen del hogar.

"Los padres antiguos gozando de esa dispensa por la que podían tener varias esposas, se acercaban a las esclavas con afecto de esposos (uxoriarium affectu). Eran esposas en lo que respecta al fin principal y primario del matrimonio (nutrimentum et disciplina prolis), pero no eran consideradas esposas en lo que respecta al fin secundario, o sea aquel que se opone al estado de servidumbre, ya que no pueden ser a la vez esclavas y compañeras" (Suppl., q. 66, a. 5, ad 2um).

Dios permite el caso atendiendo a la legislación caldea que Abraham tenía del matrimonio. Un autor moderno comenta:

En este relato vemos una clara influencia de la legislación babilónica en materia matrimonial. En efecto, en el código de Hammurabi se tiende a ennoblecer la condición de la mujer en el matrimonio y a mantener para ello la monogamia. Sin embargo, mirando el natural deseo del marido de tener descendencia, concede a éste el derecho de repudiarse a la esposa estéril o el de tomar una concubina que le dé la deseada prole. Pero la esposa puede evitar esta situación dando al marido una esclava que, sin dejar de serlo, le dé hijos. Oigamos al viejo legislador: "Si un hombre toma una mujer y ésta le entrega una esclava que le da hijos, si este hombre quiere tomar una concubina, no le será permitido". Aquí se mira a velar por la dignidad de la esposa. Igual el artículo que sigue: "Si un hombre toma una mujer que no le da hijos, y él tratara de tomar concubina, podrá tomar la concubina e introducirla a su casa, pero no la hará a esa concubina igual a su esposa". Según estos artículos, la esposa debe ocupar en la casa el primer puesto. Si tuviera la desgracia de ser estéril, tendrá que soportar una concubina, o mujer de segundo orden, para dar al marido la natural satisfacción de tener descendencia.

cia. Pero si la esposa atendiese a este deseo, dando al marido una esclava suya, y ésta le da hijos, entonces no podrá el marido introducir en la casa una concubina.

Es el caso de Sara: pretende tener hijos de su esclava por un acto de especial adopción o considerarse con pleno derecho sobre los hijos de la esclava. Pero la misma ley prevé el caso de la sierva que al sentirse madre comience a despreciar a la señora estéril, y concede a ésta el derecho de imponerle su autoridad, pero excluyendo el de venderla. "Si un hombre toma una mujer y ésta le da a su marido una esclava que le engendra hijos, pero luego se levanta por rival de su señora, ésta no podrá venderla, pero sí marcarla y contarla como una de sus esclavas".

Es también el caso de Sara y Agar, pues ésta fue arrojada al desierto por su insolencia y altanería. Abraham respeta en todo los derechos de su esposa, sin propasarse defendiendo a la esclava que iba a hacerle padre. Como en casos análogos, la Sagrada Escritura nos hace sentir los inconvenientes de la poligamia (3).

Este moderno comentario nos hace ver con más claridad la sublime castidad matrimonial que Santo Tomás resume en el "uxorio affectu", pero no debemos olvidar la "prefiguración" que completa este sentido meramente histórico y el curso de la historia de la humanidad en atención a Cristo.

"En la ley de Moisés, por dispensa se permitía el libelo de repudio para evitar el uxoricidio, como enseñan muchos Santos Padres; así también, por la misma dispensa, le fue permitido a Abraham despedir a Agar para significar el misterio que explica el Apóstol en Gal 4, 22. El que ese hijo no haya sido heredero, como se explica allí, pertenece al misterio. De la misma manera pertenece al misterio el que Esaú hijo de la libre, no heredara, como se ve en Rm 9, 10" (Suppl., q. 66, a. 1, ad 3um).

Con todo, hay que tener en cuenta este sabio aviso:

"Hay que considerar que únicamente por la Ley de Cristo el género humano llega al estado perfecto, al estado de nueva creatura. Por eso, en la ley de Moisés y en todas las leyes humanas no se puede quitar totalmente lo que es contrario a la ley natural; esto estaba reservado sólo a la ley del espíritu y de la vida" (Suppl., q. 66, a. 2, ad 1um).

En el andar ante la presencia de Dios consiste la perfección, en amarlo sobre todas las cosas, en cumplir su voluntad con espíritu pronto. Caminos para llegar a esta perfección son los Consejos Evangélicos, porque quitan obstáculos de este arduo camino como son los bienes temporales, los afectos corporales y el egoísmo congénito que impregna a nuestra voluntad. Estos consejos facilitan el camino, pero hay varones de recia virtud para los cuales el matrimonio y las riquezas no fueron obstáculos para llegar a la perfección. En este caso está Abraham. Citando a San Agustín, el Doctor Angélico dice:

"Es virtud la continencia del alma, no la del cuerpo. Pero algunas veces

(3) Cf. F. Colunga-Cordero, *Biblia Comentada: Pentateuco*, B. A. C., Madrid, 1962, p. 195.

se pueden manifestar las virtudes del alma y otras permanecer ocultas... de esta manera no fue distinto el mérito de la continencia de Juan que permaneció célibe y la de Abraham que tuvo hijos. Tanto militaron para Cristo, según la distribución de los tiempos, el celibato de uno como el matrimonio del otro. Diga, pues, el célibe: Yo no soy mejor que Abraham, sino, la castidad del célibe es mejor que la del casado. Abraham tuvo una en uso y otra en hábito porque vivió la vida conyugal castamente. Pudo ser casto fuera del matrimonio, pero entonces no convenía" (De Perfectione Vitae Spiritualis, n. 582).

Por eso exclama Santo Tomás: Qué grande debió ser la perfección de la vida espiritual de Abraham que fue perfecto aun en el matrimonio y ni por el uso del mismo amó menos la contemplación de la verdad y las cosas divinas, sino que, según lo exigía la distribución de los tiempos, usó del matrimonio para la multiplicación del pueblo de Dios! (Cf. C. G. III, 137).

* * *

En lo que respecta a las riquezas, el Santo Doctor hace el siguiente comentario:

"Abraham nunca dejó de ser rico, mas bien murió en las riquezas y las dejó en herencia a sus hijos, como se lee en el Génesis. Pareciera, pues, entonces que no fue perfecto a pesar de lo que le dijo el Señor: **Sé perfecto** (Ge 17, 1).

"Este problema no podría resolverse si la perfección de la vida cristiana consistiera en el mismo abandono de las riquezas. En tal caso se seguiría que el que posee riquezas no puede ser perfecto. Pero si consideramos diligentemente las palabras del Señor, no puso la perfección en el abandono de las riquezas, sino que nos enseñó que esto es como un camino a la perfección, como se ve por el mismo modo de hablar cuando dijo: **Si quieres ser perfecto, vete y vende todo lo que tienes, dalo a los pobres, y sígueme.**

"En el seguimiento de Cristo consiste la perfección, el abandono de las riquezas es como un camino a la perfección. Así lo dice San Jerónimo, en Super Matthaicum: Porque no basta solamente el dejar, agregó Pedro en lo que consiste la perfección: **Y te hemos seguido.**

"Orígenes, en este mismo lugar, explica que al decir: Si quieres ser perfecto... etc., no ha de entenderse de tal manera como si en el mismo momento que uno entrega sus bienes a los pobres se hace perfecto, sino que desde ese día empieza, por la contemplación de Dios, a adquirir virtudes.

"Consiguientemente, puede suceder que alguien que posea riquezas sea perfecto adhiriéndose con caridad perfecta a Dios, y de este modo poseyendo Abraham riquezas fue perfecto, no, claro está, teniendo su alma apegada a las mismas, sino estando totalmente unido a Dios, y esto se ve por las palabras del Señor que le dijo: **Anda en mi presencia y sé perfecto**, como mostrando que en esto consistía la perfección, en andar en la presencia de Dios amándolo perfectamente hasta el desprecio de sí y de todo lo suyo, lo que demostró de un modo excelso con la inmolación de su hijo (Ge 22, 16).

"Mas, si alguien insiste que en este caso, el consejo del Señor sería inútil, porque poseyendo riquezas Abraham fue perfecto, teniendo en cuenta lo anterior, le respondemos: El Señor no dio este consejo como querién-

donos enseñar que los ricos no pueden ser perfectos, o entrar al Reino de los Cielos, sino que tal cosa no lo podrían lograr fácilmente. De aquí podemos ver cuán grande fue la virtud de Abraham que, aun poseyendo riquezas, mantuvo libre su alma de ellas.

"De la misma manera fue grande la fuerza de Sansón que, sin armas, con una quijada de asno, venció a tantos enemigos; sin embargo, no se aconseja inútilmente al soldado que se arme para pelear. De la misma manera no se aconseja en vano, a los que desean la perfección, que dejen las riquezas aunque Abraham haya podido ser perfecto con ellas. Los hechos maravillosos no se traen para imitarlos, porque los débiles más pueden admirarlos y alabarlos que imitarlos, por eso dice el Eclesiástico 31,8: **Venturoso el varón irrepreensible, que no corre tras el oro.**

"Se muestra la gran virtud del rico y su perfecta caridad para con Dios porque no se manchó con el afecto de las riquezas, ni se dejó llevar por el orgullo, despreciando a los demás y confiando en sus riquezas; así dice el Apóstol, I Tim 6, 17: **A los ricos de este mundo encárgales que no sean altivos ni pongan su confianza en la incertidumbre de las riquezas, sino en Dios**" (De Perfectione Vitae Spiritualis, nn. 573-574).

* * *

El caso en que Abraham quiso hacer pasar por hermana a su mujer, no lo soluciona Santo Tomás solamente desde el punto de vista de la restricción mental, sino que vuelve a enmarcar el suceso en "lo prefigural", bajo el instinto divino de los Dones del Espíritu Santo. Abraham contesta a Abimelec:

"Aunque es también mi hermana, hija de mi padre, pero no de mi madre, y la tomé por mujer; y desde que me hizo Dios errar fuera de la casa de mi padre, le dije: Haz de hacerme la merced de decir en todos los lugares adonde lleguemos que eres mi hermana" (Ge 12, 12-13).

"Abraham, conforme dice San Agustín, afirmando que Sara es su hermana eludió la verdad, pero no mintió, pues la llama hermana porque era hija de su padre. Así lo afirma Abraham en Ge 20, 12: **"Verdaderamente es mi hermana, hija de mi padre, pero no de mi madre"** (II-II, p. 110, a. 3, ad 3um).

Profundiza esta razón, siguiendo la Tradición, cuando explica la respuesta que Abraham le dio a los empleados sobre Isaac:

"Hay que tener en cuenta que, como dice San Agustín (De Quaest. Evang.) no todo aquello que fingimos es mentira. Sino que, cuando aquello que fingimos no significa nada, entonces mentimos; pero cuando nuestra ficción se refiere a una significación, no es mentira, sino una figura de la verdad. Y añade ejemplos de locuciones figurativas en las que se fingen algunas cosas, pero no se afirma que la cosa sea así, sino que se proponen como figuras de lo que en realidad se quiere afirmar. ... Abraham también habló figuradamente. Por eso dice San Ambrosio que el Patriarca profetizó lo que ignoraba: él se proponía volver solo, una vez inmolado su hijo, pero el Señor habló por su boca y dijo lo que en realidad iba a pasar" (II-II, q. 111, a. 1, ad 1um).

Y profundiza esta explicación:

"Si aliqua dixerunt quae mendacia videntur, secundum intentionem quam ex instinctu Spiritus Sancti conceperunt, mendacia non sunt" (Quodlibetum 8, 14, ad 2um).

Y como afirma en Suppl. q. 47, a. 2, sed c. 1, el temor de Abraham fue justificado. No obstante no es obstáculo para que verdaderamente se pueda considerar al Patriarca fiel a Dios porque es propio del varón fuerte "non quod omnino non timeat, sed timeat quae non oportet, vel nisi quando oportet" (ad 1um.).

Y es el mismo Dios quien atestigua que Abraham es profeta, amigo y embajador de El, y por estos títulos Abimelec debe poner en Abraham su confianza como intercesor, puente entre Yahvé y él.

III. EL SACRIFICIO DE ISAAC

Escribe el P. Grelot: "Si se puede decir, sin ir a contrapelo de lo verosímil, que la fe del Antiguo Testamento tenía por objeto el misterio de Cristo, es porque este misterio, en toda la medida en que no estaba aún explícitamente revelado, estaba ya representado por signos prefigurativos, entre los cuales las instituciones legales ocupan un puesto destacado. ...

"Gracias a esta misma fe podían conseguir la justificación y la salvación los creyentes de antaño. No hemos menester volver sobre este principio. Pero sí debemos subrayar la función de las prefiguraciones en esta participación en la gracia de Cristo. ... También este extremo es subrayado por Santo Tomás. Primero a propósito de los sacrificios: Ya desde los tiempos de la ley podía el espíritu de los fieles adherirse a Cristo en su encarnación y su pasión, y así eran justificados en virtud de esta fe en Cristo. Ahora bien, la observancia de las ceremonias culturales era una atestación de esta fe, en cuanto eran figura de Cristo. Precisamente por eso se ofrecían, en la antigua ley, sacrificios por los pecados; no que estos sacrificios purificasen del pecado, sino que eran una atestación de la fe que purificaba del pecado (cf. I-II, q. 103, a. 2).

"Igualmente a propósito de los sacramentos: Nuestros Padres de antaño eran justificados por la fe en la pasión, lo mismo que nosotros. Ahora bien, los sacramentos de la ley antigua eran atestaciones de esta fe, en cuanto que significaban la Pasión de Cristo y sus efectos. Y así, es evidente que los sacramentos de la ley antigua no tenían en sí mismos ningún poder para conferir la gracia por su propia virtud; pero significaban la fe por la que los hombres eran justificados (cf. III, q. 62, a. 6). ... Santo Tomás consideraba la fe del Antiguo Testamento como animada de un dinamismo interno que la orientaba, por encima de su objeto aparente, hacia el misterio de Cristo por venir, por encima de las imágenes y de las sombras en las que estaba temporalmente fijada, hacia una realidad de la que eran esbozo profético: Los santos Padres no se detenían en los sacramentos de la ley como en realidades, sino como en imágenes y sombras del futuro. Pues bien, como dice el Filósofo, es uno mismo el movimiento que lleva hacia una imagen, en cuanto imagen, y hacia la cosa que la imagen representa. Por esta razón cuando nuestros Padres de antaño observaban los mandamientos

de la ley, eran llevados hacia Cristo por esa misma fe y esa misma caridad por la que nosotros somos llevados hacia El; y así nuestros Padres de antaño pertenecen al mismo Cuerpo de la Iglesia al que nosotros pertenecemos (cf. III, q. 8, a. 3, ad 5um)" (4).

Asimismo leemos en Santo Tomás:

"Para alcanzar la perfección de la caridad no sólo es necesario que el hombre deje los bienes exteriores, sino también que de algún modo renuncie a sí mismo. Dice Dionisio (4 Cap. de D. Nominibus) que el amor divino produce el éxtasis, que lo pone al hombre fuera de sí, no dejándolo dueño de sí mismo, sino entregado al que ama. Un ejemplo de esto lo tenemos en San Pablo: **No vivo yo sino que es Cristo el que vive en mí** (Gal 2, 20), como estimando que su vida no es suya, sino de Cristo, toda vez que despreciando lo que era suyo se adhería totalmente a Cristo" (De Perfectione Vitae Spiritualis, n. 579).

La obediencia es una virtud, o sea un hábito que da facilidad a la fe formada y que purifica a la voluntad. Desde el momento que Abraham adquirió la Vida Sobrenatural también se le infundió la obediencia como hábito, por la cual y bajo los Dones del Espíritu Santo fuera purificada su voluntad. Pero, además, tenía que ser probada, como el oro en el crisol, para ver si era de buena calidad, si él correspondería a ese Amor que lo había elegido.

Por la obediencia iba a ser probado en la fe, alma de toda obediencia, y también en su caridad. La obediencia, en esta gran prueba, iba a implantar en la caridad de Abraham una perfección más en su fe: el espíritu de desasimiento. Pero también su recompensa sería captar proféticamente "la prefiguración de Cristo" (Super Ioannem, n. 1287).

"El Señor le enseñó que en esto consistía su perfección: en andar en Su presencia amándolo perfectamente hasta el desprecio de sí y de los suyos, lo que demostró de un modo admirable por la inmolación de su hijo, por eso le dijo Dios: **Por Mí mismo juro, palabra de Yahvé, que por haber hecho tal cosa, de no perdonar a tu hijo, a tu unigénito, te bendeciré largamente**" (De Perfectione Vitae Spiritualis, n. 573).

"Cuando consintió Abraham en matar a su hijo, no consintió en un homicidio, toda vez que en tal caso era hacer lo debido, por mandato de Dios, que es el Dueño de la vida y de la muerte. Pues El es el que condena a todos los hombres, justos e injustos, a la pena de muerte por razón del pecado original. Luego, en el caso, el hombre tan sólo es ejecutor de un mandato divino" (I-II, q. 100, a. 8, ad 2um).

Como se puede ver no justifica a Abraham de violar la ley natural solamente en razón de que Dios es el dueño de la vida y de la muerte, sino que, primero enseña que el caso no cae en el Decálogo, porque no cae en la razón de lo indebido (I-II, q. 100, a. 8). Su concepción de la ley le impide caer en un voluntarismo casi irracional. Segundo, tiene en cuenta que ya, por la gran traición, el hombre está condenado a morir por el Gran Juez; sólo sería dictar la sentencia y Abraham tan sólo sería el ejecutor. Con todo, lo ve con tanta responsabilidad que no acep-

(4) P. Grelot, *Sentido Cristiano del Antiguo Testamento*, Desclee de Brower, Bilbao, 1967. Traduc. Marciano V. Salas, p. 254.

ta que el Patriarca haya podido decidirse sin estar segurísimo y sin una expresa revelación.

"La mente del profeta es instruida de dos maneras: primero, por una revelación expresa; segundo, por cierto instinto que reciben los profetas sin tener conciencia de ello, como dice San Agustín en II Super Ge. ad litt.

"Sobre aquellas cosas que el profeta conoce expresamente, por el espíritu de profecía, tiene máxima certeza y tiene por cierto todo lo que Dios le ha revelado. Así en Jer 26, 15: **En verdad he sido enviado a vosotros por Yahvé para deciros todo esto**. De otra manera, si él no tuviera certeza de esto, la fe, que se apoya en lo dicho por el profeta, no sería cierta. Podemos ver como ejemplo de esta certeza profética en Abraham que, avisado por una visión profética, se preparó a inmolar a su hijo unigénito, lo que de ninguna manera hubiera hecho de no estar seguro de la certeza de la revelación" (I-II, q. 171, a. 5).

Abraham está seguro del hecho, aunque no entienda la intención de Dios. La fe como contenido, siempre sigue siendo un misterio, un velo que no se rompe. Es más, la certeza de la revelación puede ser también para él motivo de más congoja y angustia. Contrariamente a lo que opinan algunos, pienso, basado en la perfección que Santo Tomás nos enseña del Patriarca, que el serle algo notorio el que los cananeos sacrificaran a sus hijos, no le facilitó la prueba, todo lo contrario, pudo ser ocasión para más angustia al no poder compaginar la orden divina con el culto idolátrico. La connaturalidad que da la caridad en el trato con Dios es lo que lo decidió.

La desobediencia es la que hizo perder al hombre la Vida Eterna; no por nada vemos cómo la Biblia se empeña en mostrarnos la santidad de los justos en el ejercicio de la obediencia. Abraham, que es el preparador de la Iglesia, no podía escapar a esta ley. El que Isaac sea figura de Cristo lo es sobre todo por el espíritu de obediencia sobrenatural que envuelve todo el relato, una obediencia que muestra una fe formada sangrante.

"Isaac prefiguró a Cristo en cuanto fue ofrecido en sacrificio" (II-II, q. 85, a. 1, ad 2um).

IV. ABRAHAM Y CRISTO

"¿Acaso eres tú mayor que nuestro padre Abraham?"

"Respondiendo a esta cuestión dice Jesús: **Abraham, vuestro padre, se regocijó pensando en ver mi día; lo vio y se alegró**.

"El que espera el bien y la perfección de alguien, es menor que aquel en quien espera; Abraham puso toda la esperanza de su perfección y de su bien en Mí, por eso es menor que Yo.

"Cuando dice: Abraham, vuestro padre, del cual os gloriáis, se regocijó pensando en ver mi día, pone una doble visión y un doble gozo, pero en distinto orden.

"En primer lugar antepone el gozo del júbilo, al decir: **se regocijó**, y añade la visión: **pensando en ver**. Después antepone la visión: **lo vio**, y añade el gozo: **y se alegró**. El gozo, pues está entre dos visiones, procedien-

do de una y tendiendo hacia otra, como si dijera: **lo vio y se regocijó pensando en ver mi día.**

"Luego, consideraremos primero cuál sea ese día que vio y se regocijó pensando en verlo.

"El día de Cristo es doble: 1º) El día de la eternidad, del cual el Sal 2,8: **Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy;** 2º) El día de la encarnación, de la humanidad, del cual en Jn 9, 4: **Es preciso que yo haga las obras del que me envió mientras es de día;** Rm 13, 12: **La noche va muy avanzada y se acerca ya el día.**

"De dos modos decimos que Abraham vio el día de Cristo, es decir, el día de la eternidad y el día de la humanidad:

"a) Primero por la fe: **Y creyó Abraham a Yahvé y le fue reputado por justicia** (Ge 15, 6). Vio el día de su eternidad: de otro modo no hubiera sido justificado por Dios, porque como se dice en Heb 11, 6: **Es preciso que quien se acerque a Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan.**

Vio el día de la encarnación:

" + Por el juramento que exigió a su siervo: **Pon, te ruego, tu mano bajo mi muslo. Yo te hago jurar por Yahvé** (Ge 24, 2). San Agustín dice que con esto se significa que de su muslo habría de salir el Rey del Cielo (5).

" + Cuando recibió a los ángeles como figura de la Santísima Trinidad, según lo afirma San Gregorio.

" + Cuando reconoció la Pasión de Cristo prefigurada en la oblación del carnero e Isaac.

"b) Así por esta visión (de fe) se regocijó, pero no paró ahí, sino que desde esta visión se regocijó en otra visión, abierta y sin imágenes, poniendo todo su gozo en ella. Por eso dice: **Se regocijó pensando en ver**, mediante una visión clara y manifiesta, **mi día**, esto es, el día de mi divinidad y el día de mi humanidad. Lc 10, 24: **Yo os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros véis y no lo vieron, y oír lo que oís, y no lo oyeron**" (Super Ioannem, n. 1287).

Hay que tener en cuenta, como dice en el n. 1289, que no dice Cristo que Abraham lo haya visto a El, sino Su día, pero con ocasión de este equívoco le responde a los judíos: **Antes que Abraham existiera, yo soy**, lo que asocia con Ex 3, 14: **Yo soy el que soy.**

* * *

Como hemos visto, Isaac es figura de Cristo, no porque lleve su carga de leña sobre las espaldas u otros detalles, sino en cuanto fue ofrecido en sacrificio. De la misma manera, Santo Tomás interpreta a Melquisedec como figura de Cristo, no por el solo hecho de aparecer sin genealogía (esto expresaría más bien su eternidad, ad 3um), sino sobre todo porque expresa la excelencia del Verdadero Sacerdocio en relación al sacerdocio legal, del cual también es figura.

(5) Modernamente sabemos que "muslo" es un eufemismo para indicar los órganos de la generación, lo que refuerza la opinión de San Agustín.

Y así como todo el ambiente de obediencia informa el acontecimiento y las personas que intervienen en el sacrificio de Isaac, a quien en el relato se lo llama unigénito (lo cual es figural, porque Abraham tuvo más de un hijo), como prueba de su unión con Dios, vuelta a la Amistad Divina; así también el relato del diezmo ofrecido a Melquisedec, al mostrar la superioridad de éste sobre Abraham, lo hace figura de Cristo Sacerdote Único y Eterno. Además, da a entender figuralmente que esa "Posteridad" que había de salir del linaje de Abraham no es totalmente de Abraham, ya que no trae en su ser la culpa original.

"El sacerdocio legal fue figura del sacerdocio de Cristo, no como adecuándose a la verdad, sino distando mucho de ella: ya porque el sacerdocio legal no perdonaba los pecados, ya porque no era eterno como el de Cristo.

"La misma excelencia del sacerdocio de Cristo respecto del sacerdocio legal fue figurada en el sacerdocio de Melquisedec, que es el que recibió los diezmos de Abraham, y en cuyas entrañas en cierto modo fue decimado el mismo sacerdocio legal. Por eso, el sacerdocio de Cristo se dice que es según el orden de Melquisedec por la excelencia del Verdadero Sacerdocio con relación al sacerdocio figural de la ley" (III, q. 22, a. 6).

En la respuesta a la segunda objeción aclara:

"En el sacerdocio de Cristo se pueden considerar dos cosas: 1º la oblación de sí mismo; 2º su participación.

"En lo que respecta a la oblación, era figura expresa el sacerdocio legal, por la efusión de la sangre, no el sacerdocio de Melquisedec en el que no se daba esto. Pero en cuanto a la participación y efecto de este sacrificio, en el cual se atiende a la excelencia del Sacerdocio de Cristo sobre el legal, estaba prefigurado más expresamente por el sacerdocio de Melquisedec, que ofreció pan y vino, significando, como dice San Agustín (In Ioan. Evang.) la unidad eclesial, que está constituida por la participación del sacrificio de Cristo. Por eso también, en la Nueva Ley, el verdadero sacrificio de Cristo se comunica a los fieles bajo las especies de pan y vino".

Abraham, al ofrecer el diezmo a Melquisedec fue decimado, es decir, prefiguró la necesidad de la liberación y salvación para él y todos sus descendientes, incluyendo a Leví. No obstante Cristo es excepción porque desciende de este linaje caído según la sustancia corpórea, toda vez que la misma materia del cuerpo de Cristo venía de Adán, pero no según la razón seminal, porque esa materia no fue concebida por semen de hombre. El es el Hijo Eterno de Dios y por esta razón su Sacerdocio, fuente de todo Culto Cristiano es el único que justifica, nos asume en el Amor Divino.

"Luego, al dar el diezmo a Melquisedec, prefiguró que él y todos sus descendientes están concebidos en pecado porque contrajeron la falta original y que necesitaban de la curación de Cristo... Mas Cristo perteneció a Abraham, porque descendía del Patriarca, pero no según la razón seminal, sino según la sustancia corporal; por tanto, no estuvo en Abraham como el que necesita de curación, sino como el remedio para la enfermedad" (III, q. 31, a. 8).

A este propósito, el Concilio Vaticano II enseña que:

- ♦ la Iglesia de Cristo reconoce que los comienzos de su fe y de su elección se encuentran ya en los patriarcas, en Moisés y en los profetas, conforme al misterio salvífico de Dios.
- ♦ todos los cristianos, hijos de Abraham según la fe, están incluidos en la vocación del mismo Patriarca y la salvación de la Iglesia está místicamente prefigurada en la salida del pueblo elegido de la tierra de la esclavitud. Por lo cual la Iglesia no puede olvidar que ha recibido la revelación del Antiguo Testamento por medio de aquel pueblo con quien Dios, por su inefable misericordia, se dignó establecer la Antigua Alianza ("Nostra Aetate").

IVAN R. LUNA, Sch. P.



TEXTOS SELECTOS

EL ARTE Y LA BELLEZA

El Ecclesiastés nos exhorta a honrar a los hombres ilustres: viadores de incierto camino, necesitamos tener presentes e imitar a quienes se hicieron imitadores de toda verdad y bien.

El Padre Castellani, que en estos días redondea sus ochenta años, ha librado el buen combate sin renegar de Cristo ni de Martín Fierro.

Por amor a Cristo cuidó la honra de su Esposa, la Iglesia, y soportó lo insoportable para que Ella no fuese violada en su belleza y recato.

Por amor a Cristo amó la Patria, pues Dios, de todo lo que es Bien, oscuro abismo, sólo visible por oscura Fe, ha querido ser amado a partir del aquí y ahora en que su Providencia nos coloca. "Amar la Patria es el amor primero y es el postrero amor después de Dios".

Es, con José Hernández y Leopoldo Lugones, nuestra mayor figura literaria; y mucho más y antes que genio artístico, un alma que se ha abismado en la contemplación de Cristo, a quien le fue dado encontrar en su agonía y resurrección.

Cabe aplicarle los versos de Baudelaire: "Yo sé que el Dolor forma la aristocracia sola — dó no hará mella el diente del mundo y los infiernos — sé que es preciso para cincelar mi aureola — juntar los universos y los siglos eternos".

Dios no nos pide la victoria sino que salga alguno y sea buen soldado: las contradicciones del mundo disponen simplemente el alma del cristiano a recibir el beso de la Sabiduría. Vencida por Cristo, la muerte ha resultado deípara.

En el apéndice de las "Doce Parábolas Cimarronas" escribe extensamente sobre el arte de las parábolas. Hemos entresacado de aquí y de allá una serie de observaciones acerca del arte y la belleza. Castellani comienza exponiendo opiniones de León Bloy, Kierkegaard, Baudelaire. Mas a medida que avanza, se interna, con penetración suma, en los laberintos del alma y de la creación artística y de ellos salta hacia la oscura luz del misterio: la Belleza Increada, que ha puesto en el mundo su señuelo hechicero.

Somos verdaderamente peregrinos del Absoluto. Nos toca surcar rabiosas aguas de mares ignorados y cabalgar sobre olas de violencia inaudita. Dios ha querido que buscásemos lo que no es "seguro con su prueba segura", a despecho del mundo, que tiene "el arriesgarlo todo sin saber" por locura. Nos basta con haber visto entre las brumas y en lontananza.

"Este es el viaje eterno que es siempre comenzando
Pero el término incierto canta en mi corazón".

(N. de la R.)

EL PROCESO DEL ARTE

Es conocida la frase de León Bloy: "El Arte es un parásito aborigen de la antigua serpiente. Deste origen deriva su inmenso or-

gullo y su potencia de sugestión. Se basta a sí misma como un dios; y las coronas floronadas de los príncipes, comparadas a su tocado de centellas, parecen yugos o cepos. Es tan refractaria a la adoración como a la obediencia; y la voluntad de nadie la doblega ante ningún altar. Puede consentir en hacer limosna de lo superfluo de su fasto a Templos o Palacios, cuando eso le trae cuenta, pero no hay que pedirle ni una guiñada supererogatoria. Se podrá encontrar excepcionales desdichados que sean a la vez artistas y cristianos, pero no se encontrará un arte cristiano" (Belluaires et Porchers).

... "Yo no soy artista, soy un peregrino del Absoluto"... aunque al final (La femme pauvre), puesto que indudablemente era un artista, admite a regañadientes al Arte en función de puro y simple vehículo: ... "Entonces ¿qué quieren que les diga?, si el arte está en mi bagaje, ¡tanto peor para mí! No me queda más remedio que poner al servicio de la Verdad lo que ha sido donado por el Error. Recurso precario y peligroso, porque lo propio del Arte es amañar ídolos"...

Para mejor apareció después un degenerado (literalmente) que, apoyándose en las proposiciones extremosas y relativas a su tiempo, de León Bloy, salió diciendo que "el demonio colabora en toda verdadera obra de arte", y que "el motor universal del Arte es el Pecado" y ainda mais que "con los buenos sentimientos es con lo que se hace la mala literatura".

Nadie ha planteado el problema con tanta acuidad (no olvidemos que el problema remonta a Platón) como Soeren Kierkegaard, en su caractología o etopeya de los poetas. Resumiré, o indicaré solamente esa requisitoria contenida en su tesis doctoral juvenil "El concepto de ironía en Sócrates"...

El poeta vive en el plano estético, labrando dello imitaciones o imágenes ("mímesis") que pueden tomarse por lo real, no siéndolo. El poeta es aquel que sueña con un acto, el cual no llega jamás a realizar: esencialmente es aquel que no cumple jamás la reafirmación de sí mismo. Ser poeta es tener su vida personal en categorías radicalmente otras que las que se exponen poéticamente... Lope de Vega vive en concubinatos incesantes y en adulterios sacrílegos (siendo ya sacerdote) y al mismo tiempo escribe purísimos sonetos a Jesucristo y "Autos Sacramentales".

Una existencia de poeta es una existencia infeliz; su vida pierde la continuidad; su alma hace movimientos momentáneos y desordenados como la rana galvanizada: muchas veces entresí contrarios. Es que el instante estético es lo que hay más lejano en el mundo del instante de la eternidad.

El esteta adopta una relación falsa con el tiempo: busca invertir su curso, transformar la esperanza en recuerdo. Eso es sin duda lo que expresa la música de Mozart, esa nostalgia del recuerdo, esa aspiración melancólica hacia lo pasado. El esteta vive en lo posible y lo pasado, no en lo presente.

El que vive estéticamente lo espera todo de afuera; su vida es excéntrica.

Platón los expulsaba de su "República", incluso al viejo Homero (del cual toma versos sin embargo), incriminándole su descripción complaciente y desedificante de las torpezas morales del Olimpo; aunque no a todos, sino a los existentes entonces, pues postula la aparición de una nueva poesía purificada. Lo mismo hace San Agustín con respecto a Virgilio, al cual condena, y sin embargo se lo sabe de memoria. Adora sin embargo el Hiponense a los profetas hebreos; y él mismo es poeta. Casi todos los que han hecho el "proceso al Arte" fueron grandes artistas —incluso Savonarola.

En "L'Ecole païenne" dice Baudelaire, el mayor artista de los tiempos modernos —coincidiendo sin saberlo con su contemporáneo Kierkegaard: "Despedir a la razón es matar la literatura... Rodearse exclusivamente de las seducciones de la belleza física, es crear grandes lazos de perdición. Durante MUCHO tiempo no podréis ver ni amar ni sentir nada más que lo bello, lo bello solamente— y tomo estas palabras en sentido restringido. El mundo os aparecerá solamente bajo su aspecto material; y los resortes que lo mueven se os esconderán. El gusto inmoderado de la forma impele a desórdenes monstruosos y arcanos. Absorbidos por la pasión feroz de lo bello, lo picante, lo lindo, lo pintoresco (pues hay muchas variedades), las nociones de lo verdadero y lo justo desaparecerán. La pasión frenética del arte es un cáncer que devora el resto; y como la ausencia neta de lo justo y lo verdadero en arte equivale a la ausencia de arte, he aquí que el hombre entero se hace humo: la especialización excesiva de una facultad termina en la nada. Comprendo los furores de los iconoclastas y los musulmanes contra las imágenes. Admito todos los remordimientos de San Agustín por el excesivo placer de los ojos. El peligro es tan grande que excuso hasta el aniquilamiento de su ocasión. La locura del arte es igual al abuso del ingenio: la erección de una destas dos supremacías engendra la bobería, la dureza de corazón y una montaña de orgullo y de egoísmo..."

La razón de la antinomia del arte reside en la naturaleza caída del hombre: el arte es algo que tiene que ver con lo divino por una parte, y por otra, está alojada en un sujeto corruptible, fácil al descarrío. El artista suele pasar su alma a su obra con todos sus de-

fectos; o por lo menos puede fácilmente hacerlo. Digamos un poco inexactamente que para que haya creación artística tiene que haber un matrimonio del cielo con la tierra; y según el uno o la otra sea el Varón (o la Mujer, "el que manda", quiero decir) la obra es medicinal o ponzoñosa; mas siempre un poco de ponzoña hay.

La Belleza, que es el objeto del arte, tiene que ver con la Verdad y el Bien ontológicos, que son dos nombres de Dios; y cuya búsqueda no es peligrosa, al contrario; pero la Belleza es el resplandor de los Trascendentales a través o por medio de las cosas sensibles; y el hombre está demasiado apegado a lo sensible, y sus sentidos están desordenados.

De ahí que el Arte se convierta tan fácil en fautor de disipación (lo que notó Kierkegaard), de disolución, e incluso de idolatría, por así decirlo; y en el que lo crea, en fómite de soberbia o de borrachera intelectual. El Arte sirve al lujo, es un lujo; y el lujo y la lujuria están cerca. El Arte es un lujo intelectual, un lujo del alma; y el alma lujosa orilla el orgullo. El Arte juega, es un juego; pero juega a la creación, como Dios, y por eso está cerca de la idolatría. El Arte tiene que ver con lo divino: mas el fin último del hombre no es lo divino, sino Dios mismo, personal, infinito e inaccesible, anoser por la Gracia.

Esto explica las inmensas desviaciones o aberraciones que hallamos en su historia; la desconfianza que han nutrido hacia él muchos hombres religiosos; e incluso las monstruosidades en que se ha precipitado en nuestros días el llamado "arte moderno".

Una sección del arte de hoy ha seguido la correntada de la época, y se ha vuelto "hereje", no ya solamente respecto a la religión, mas respecto a la razón; se ha sublevado incluso contra la misma natura; hacen poemas "sin sentido", es decir, insensatos; quieren pintar cuadros "sin objetos"; como si el ojo, sujeto de la pintura, pudiese ver la luz en sí misma y no refractada en las cosas, digamos. Blasfema contra el Creador, pretende descrear; busca la fealdad, por ejemplo lo inarmónico, lo disonante, lo antirracional, lo imposible, incluso lo monstruoso. Hoy el arte blasfema contra el Padre, cuando presa de extraño furor intenta demoler las formas naturales, y proyectar del fondo del alma lo deforme; e incluso blasfema contra el Espíritu Santo cuando pretende encerrar en la poesía o en la plástica la desesperación o la negación satánica; cuando usa los mágicos instrumentos de la expresión para aniquilar en los pechos no solamente la religión, más aún, la esperanza natural, el equilibrio, el entendimiento y la cordura. Signo de nuestro tiempo, el arte caótico y degenerado no hace más que expresar en sus extravíos a la época atea y convulsa; y en justo castigo, es herido de esterilidad. No se puede ya hablar solamente de in-

moralidad o corrupción; directamente, degeneración. "Y tomé la vara de la belleza, dijo Dios, y la rompí; para volver nulo mi pacto con todos los pueblos" (Zac. X, 11).

Pero el Arte, dicen las maestras normales ELEVA el alma. Sí; y a veces la deseleva. Ciertamente, el gozar placeres espirituales eleva el espíritu, o al menos lo despierta poniéndolo en ejercicio. Por eso la Iglesia nunca reprobó el arte; más aún, le pidió su ayuda para enseñar sus verdades invisibles, como cebando una celada o agitando un señuelo. Llegando a lo intelectual (pues el placer estético es esencialmente intelectual) por medio de lo sensible material, el Arte puede suscitar una exigencia o nostalgia de lo puro inmaterial.

Pero el Arte no puede hacer más que señalar, indicar, las realidades espirituales que son nuestro último fin. Ciertamente, Dios no nos prohíbe contemplar un cuadro; pero su deseo es meternos adentro del cuadro... aunque sea rompiendo el cuadro. "YO... soy la Puerta", dijo Cristo. La misma belleza humana de Cristo es para ser trascendida hacia su Divinidad.

Hegel anotó la diferencia esencial del arte cristiano con el arte oriental simbólico, y el arte griego apolíneo. Es "abierto al infinito", es decir, es desgarrado y transpasado. Esta característica del arte cristiano llega a su exasperación en el barroco, que es justamente el vicio de sus virtudes. El arte cristiano quiere indicar, guiar, mover, más que definir o apaciguar en lo terreno. Es un arte vulnerada, que sangra de manos, pies y costado. La muerte ha entrado solemnemente en ella, la muerte y la vida futura. Lo inefable la obsede; y por eso no puede cerrarse elegantemente sobre sí misma en la curva perfecta del arte griega, contenta con el mundo de acá.

LA BELLEZA

La Belleza no es el fin del Arte: es en realidad el fin de la vida. Pero en esta vida, la Belleza cojea. Está mordida en el talón por el Universal Pecado, lleva el veneno de la antigua Sierpe, descendiendo de Eva. En esta vida, el nombre de Dios para nosotros es Bondad, no Belleza.

La Belleza es el Ser envuelto en luz intelectual, de donde atrae la voluntad con el amor desinteresado. Pero la luz intelectual no se nos da a nosotros sino por medio de los sentidos corporales; de donde en esta vida la Belleza nos llega por un canal inferior, y por medio de (digamos) una alcahuetería o tercería peligrosa.

Después de la resurrección de la carne (¡tan largo me lo fiáis!), la Belleza será el nombre de Dios para nosotros: la Bondad, la Indulgencia y la Misericordia no serán ya necesarias, y la Verdad

resplandecerá sin velos, no ya en agrietados espejos o en adivinanzas; así como una estrella no ya reflejada en charcos. Dios reinará entonces como Belleza soberana, en nuestro ser y en nuestra actividad primero de todo; porque "seremos semejantes a El cuando Le veamos como El es".

Mas en esta vida, Dios nos exige a veces el sacrificio incluso de la Belleza —parcial y finita— ídolo el más peligroso, sobre todo para las almas altas. Su celoso amor quiere ser reconocido sobre todas las cosas, incluso las cosas que están cerca de El, las cosas divinas. Bien lo supieron Santa Teresa, San Juan de la Cruz, San Francisco; bien lo supo Santo Tomás cuando decía: "Todas estas cosas que he escrito, hermano Reginaldo, me parecen un montón de paja". De suyo, incluso el artista sacro debe verse como un siervo inútil, y todas sus obras por excelsas que sean, como algo efímero y aun falaz, algo que debe ser trascendido; e incluso destruido si es necesario, si apezga el ánimo, como dijo el Beato Angélico. "Toda esta luz tan pura puede escondernos la tiniebla divina" — dijo el Areopagita.

No sabemos cómo serán nuestros cuerpos resucitados; pero sabemos que no serán como ahora, como no lo fue el de Cristo. Dios no resucitará un instante sólo de nuestro vivido, sino toda nuestra niñez, nuestra adolescencia, nuestra juventud y nuestra madurez transfiguradas en gloria; pues no hay un solo punto de la vida en que Dios no pueda integrar una plenitud: a semejanza de la eternidad de Dios, que es la fruición simultánea de toda una vida infinita. Y al modo que un buen drama o una buena sinfonía están todos presentes aunque en vario modo en cada una de sus partes, así, con todo nuestro pasado edificaremos en cada instante gozosamente todo nuestro porvenir. Si podemos leer una partitura de Bach, y ver toda junta inmovilizada en este instante su armoniosa arquitectura (que es lo que puede un director de orquesta), así podremos hacer con nosotros y todas las criaturas en una interminable creación de belleza libre y personal: que no será otra cosa que el "gaudium de Veritate", el gozo de la Verdad. Seremos, me figuro, grandes edificadores de catedrales góticas etéreas y sucesivas con nuestro cuerpo y nuestra alma: como si dijéramos, grandes bailarines delante del Eterno.

Dios será entonces para nosotros literalmente la Belleza; y dejará de ser el andamiaje rudo que sostiene nuestra vida moral. Fiat.

LEONARDO CASTELLANI

BIBLIOGRAFIA

COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, *Teología de la Liberación*, BAC, Madrid, 1978, 210 pgs.

En 1974 la Comisión Teológica Internacional acordó ocuparse del fenómeno de la Teología de la Liberación lo cual se verificó dos años después. El presente libro es una recopilación de las exposiciones que ante esa Comisión hicieron Karl Lehman, Heinz Schurmann, Olegario González de Cardedal y Hans Urs von Balthasar, concluyendo a modo de apéndice con una declaración oficial de la C. T. I. sobre "Promoción humana y salvación cristiana". Dejamos de lado el análisis de esta última pues siendo sólo "una contribución a la discusión" (p. 184) se establece en aspectos concommitantes a la Teología de la Liberación aunque de significativa importancia hermenéutica.

Los trabajos aquí presentados son disímiles incluso en sus propios desarrollos, pero entre aciertos y desaciertos concurren a una tímida y desigual desautorización de la teología en cuestión. No podemos ocultar que junto a excelentes exposiciones del pensamiento de esta teología (la de Lehman), de intuiciones esclarecedoras e interesantes objeciones, encontramos extrañas afirmaciones, algunas llanamente inadmisibles (cf., por ej., pp. 28, 62, 65, 66, 73, 82, 83, 87, 91, 92, 117, 119, 120, 121, 170, 209, etc.), en un pluralismo que casi no deja descanso a la inteligencia y en medio de un lenguaje sofisticado y queridamente antiescolástico.

Sin embargo no podemos dejar de destacar el aporte de H. U. von Bal-

thasar quien, en magnífica síntesis, sin ambigüedades, toca fondo en la Teología de la Liberación. V. B. comienza por exponer las notas que deben caracterizar la teología católica. Esta, nos dice, debe ser universal, no sometida a los problemas de un territorio determinado y capaz por sí misma de trascender los énfasis de las diversas épocas en favor de la integridad de su tesoro. Además no puede perder de vista la unidad del mensaje cristiano que salva toda aparente disonancia en la armonía intrínseca de la fe. El contenido más profundo de esta fe es susceptible de ser penetrado por el hombre común de todas las épocas ya que Dios es capaz de hacerse comprender elevando al hombre por la gracia al conocimiento del misterio. De este modo v. B. deja para nosotros el cuidado de sacar la primera de las conclusiones: Que la Teología de la Liberación sea también llamada Latinoamericana, que quiera reordenar el pensamiento católico en función de sí misma, que someta a la dialéctica de los contrarios toda la revelación y que sus análisis pasen por el prisma marxista de la lucha de clases, todo ello nos advierte desde ahora que no estamos sino ante una pseudo-teología católica.

Destaca v. B. la importancia que tiene para el presente tema el poseer una visión verdadera de la Historia Salvífica. Desde su constitución misma, Israel tiene un principio sobrenatural que lo fija en las promesas de la Alianza sinaítica y lo conduce hacia una escatología de tipo trascendente y por tanto transpolítico y transgeográfico. La Historia Salvífica no se manifestó allí como la evolución de la revelación en el seno de Israel, sino como el adentrarse del pueblo ele-

gido en los misterios comunicados con tanta mayor intensidad cuanto más se acercaba la plenitud de los tiempos. Esto señala una cierta transhistoriedad de la revelación, cosa por otra parte manifiesta en los efectos de la Encarnación y Redención: "La salvación cristiana no queda 'adelante' sino que abarca todo el curso entero de la historia" (p. 175). V. B. nos permite extraer así una segunda conclusión: Esta pseudo-teología, sobre la base de una consideración immanente de la revelación, y de la historia como proceso evolutivo, se aparta de la ortodoxia realista y católica no al modo de las antiguas herejías que conservaban las grandes líneas de la fe, sino como una conversión ontológica de esta fe, que incluso hace renuncia de las bases metafísicas del realismo.

En otros lugares del presente libro se afirma que esta pseudo-teología no se expurgará de sus errores hasta que no logre realizarse como doctrina, ya que por ahora se enmaraña en el caos empírico del que surge. Nosotros pensamos, sin embargo, que ella es inseparable de su dispersa visión pragmática de la realidad, y que si bien no es una doctrina, es algo que modernamente la suplanta: una ideología. La teología tradicional se expresa en una doctrina pues debe responder indefectiblemente a las verdades sobrenaturales que se le imponen, mientras que la novedad subversiva que caracteriza al modernismo, dentro del cual situamos a la Teología de la Liberación, es la de no tener otro respecto que sí mismo, pues se ha liberado del ser en su trascendentalidad y contemplatividad y se ha encerrado en la inmanencia de su gnosis que paradójicamente alcanza en el presente caso uno de los momentos culminantes en su proceso de evasión del ser: Ahora sólo (es) la praxis.

En agudo y apretado análisis teológico de la historia, v. B. sitúa el nuevo error en la línea del Israel secularizado. Cuando el pueblo elegido rechaza a Cristo, ocurre en él un cambio substancial. Esa comunidad donde lo religioso es político y lo político religioso (cf. p. 170) ya no es portadora de una salvación de lo alto y por tanto se hace terráquea, immanente. "Al

caérsele el revestimiento de la carne quedó a la intemperie el esqueleto veterotestamentario" (p. 174) lo cual le exigió, para seguir existiendo, la confección de un nuevo traje. De este modo se produce el surgimiento de una gnosis (la Kabbala) mediante la cual el pueblo de Israel pretendería seguir siendo vehículo de salvación, ahora él mismo convertido en mesías. Según v. B. una de las concreciones del nuevo ímpetu liberador lo hallamos modernamente en Hegel, que en última instancia intenta liberar al mundo del mismo Yavé, al siervo pobre del amo rico, ahora en la postrera etapa de la conquista de su yo alienado. Para v. B. todas las hermenéuticas imperantes, desde Marx y Freud, pasando por Bloch y Kafka, por Bergson, Simmel y Scheler, y terminando aún no sabemos dónde, "...ponen de relieve la inequívoca presencia histórica universal de un principio teológico que no es sino un aspecto secularizado de Israel. Siempre que un cristiano cripto-racionalista olvida que la promesa 'utópica' veterotestamentaria ('el Dios con nosotros') se ha cumplido precisamente en la cruz de Cristo y en su resurrección, cae regresivamente no en un paganismo (que se ha hecho ya irrecuperable), sino en una judaización que lee el Nuevo Testamento a través de la categoría 'Señor-siervo' y por lo mismo toma arbitrariamente la liberación (total, político-religiosa) de la humanidad en contraste con la autocomprensión de la Antigua Alianza" (p. 173).

Lamentablemente la solución que luego intenta v. B. para el problema fáctico de la liberación en el mundo moderno, no nos parece igualmente esclarecedora. Si bien es verdadera la existencia de un cierto dualismo entre el reino de Dios que está dentro de nosotros (cf. p. 176) y la "cultura", no hay que olvidar que ese reino interior se manifiesta *ad extra* a través de la Iglesia visible, de tal modo que la influencia liberadora de Dios no se realiza en el siglo de un modo puramente docente o informativo, sino exigiendo a través de la Iglesia una reducción concreta a su "yugo liberador". El hombre moderno sufre los efectos auto-opresivos de su apostasía, pues

"caído de Dios" ha "caído de sí". ¿Haremos de apelar, para levantarlo, a la formación cristiana de una mentalidad "limpiamente democrática" (p. 179; cf. p. 116) cuando hasta la historia nos enseña que ella sólo tuvo lugar en el corazón romántico del "homo naturaliter bonus" de don Jacobo? La creación de la cultura occidental, a partir de la decrepitud del Imperio y la devastación bárbara, no fue la mera formación de una "mentalidad" desde el "pensamiento" cristiano, sino la erección de una civilización obrada por una sociedad sacramental, divino-humana como su Fundador: la Iglesia Católica.

Lamentamos que v. B. parezca deslegitimar esto: "... (El) monismo religión-política, que es esencialmente constitutivo para Israel, ha sido y sigue siendo para la Iglesia siempre y en todas sus formas (césaropapismo, "cuius regio...") del todo perjudicial... Las cruzadas son desde este punto de vista teológico, una deformación piadosa, puesto que neotestamentariamente no se da ninguna 'Tierra Santa'..." (p. 170). Con este párrafo, que induce al rechazo de la Cristiandad medieval, se desaprueba una época que por el contrario es cumbre en la historia secular de la Iglesia, donde Esta alcanzó para sus hijos, buscadores del Reino de Dios y su justicia, la añadidura prometida. Liberado del pecado, el hombre medieval se vio también liberado de su propio peso terrúneo y de aquella proyección de una mente en tinieblas que es la institucionalización de la injusticia. La Iglesia, en su papel de someter a Cristo no sólo las conciencias sino también las sociedades, fue tentada de césaropapismo mas no sucumbió a él (hecho demostrado en el Cisma de Oriente), y el principio "cuius regio eius religio" advino varios siglos después como una solución de débiles a los problemas de la Europa de la "Reforma" que de medieval ya no tenía casi nada. La Iglesia logró para la Cristiandad la "añadidura" justamente por no haberse mezclado con las ciudades de la tierra sino, al contrario, por haber elevado las aspiraciones de aquéllas hasta el cielo. Por eso el hombre medieval ha hecho que llegase hasta nosotros, a pesar de los siglos que de él nos separan, el canto de su corazón liberado.

Ese canto sigue resonando en sus Catedrales, con su alarde de menosprecio no sólo del tiempo, sino también de lo cerradamente humano e individual, poema de elevación hacia alturas de nobleza y eternidad; y sigue resonando en el recuerdo de las Cruzadas, imagen de una conquista mística, desembarco en el espacio divino de la gracia, ingreso a los castillos celestes de la nueva Jerusalén, al Santo Sepulcro del Salvador, gran meta de reyes y plebeyos, liberados de geografía, sangre, cetro e, incluso, vida.

Desde luego, no proponemos como solución liberadora una vuelta al medioevo, pero tampoco nos contentaremos simplemente con mirar a un futuro ficticio. Pensamos que la actitud correcta —aunque suene a lirismo teológico— consiste en trascender la historia para contemplar en Dios los modelos divinos que la Providencia presentó al hombre desde siempre para que éste lo realizara con fiel y constante novedad. Es la línea de la "Civitas Dei" agustiniana en cuya trama habría que ubicar cualquier intento válido de una Teología de la Liberación. ¿Cuál es la novedad de la verdad sino la de germinar constantemente no desde abajo sino desde las alturas divinas donde lo antiguo y lo moderno desfallecen ante la mismidad del que Es? Intentar la liberación del mundo actual mediante una renovada Cristiandad, supone proclamar a Dios como Verdad absoluta, a Jesucristo como único Salvador, a la Iglesia como su Cuerpo Místico y a las naciones como súbditas de Cristo Rey. Significa afirmar y vivir la Verdad en su totalidad, reconociendo los lazos intrínsecos por las que todas las verdades se aúnan, jerarquizan y elevan a una última fuente común. El vasallaje que le debe el orden temporal al espiritual es una de las verdades fundamentales para la auténtica liberación del siglo.

León XIII en su Encíclica "Immortale Dei" vuela en unas líneas llenas de nostalgia por el pasado glorioso y de preocupación por el presente que se extravía, el cuadro de una época (la Cristiandad) que por haber sabido contemplar lo de arriba, fue irrepetiblemente fecunda aquí abajo.

Siempre será cierto que sólo la verdad nos hará libres.

LUIS MARIA RODRIGO
Seminarista de la Diócesis de San Justo, 3er. Año de Teología.

RAFAEL RAMIREZ TORRES S. J.,
Miguel Agustín Pro. Memorias
biográficas, Tradición, México,
1976, 476 pgs.

No son muchos los que conocen la figura del Padre Miguel Agustín Pro, sacerdote jesuita, apóstol incansable del Reino de Cristo, martirizado en la persecución religiosa iniciada en México el año 1914. Fue aquella una época muy dura en la que el catolicismo mejicano mostró un admirable heroísmo al defender sus derechos religiosos, seriamente atacados por las fuerzas impías y diabólicas que se habían apoderado del gobierno nacional. Pero una vez más la Iglesia demostró que si bien la fuerza y la política pueden estar en manos de sus enemigos, los corazones de sus fieles siguen siendo de Cristo y de su Santísima Madre.

El P. Ramírez Torres ha escrito este libro, que es una verdadera joya, por el que se nos introduce no sólo en la vida de este admirable sacerdote, sino también en el ambiente social, político y religioso del pueblo mejicano, cosa necesaria para comprender tanto la formación como la obra del P. Pro. El A. es un gran conocedor de la vida del mártir, y en esta obra cautivante y muy bien documentada nos da a conocer la intimidad de este santo sacerdote, su infancia, su vocación, su formación sacerdotal y por último su escaso año y medio de apostolado así como su gloriosa muerte.

1. Su infancia y juventud

Nació el 13 de enero de 1891 en la pequeña población de Guadalupe. Sus padres, Don Miguel Pro y Doña Josefa Juárez, formaron una familia sólidamente cristiana, de cuyo seno salieron tres vocaciones religiosas. Desde pequeño Miguel fue la alegría de su casa, de sus hermanos y amigos. "Es al mismo tiempo el joven del deber varonilmente cumplido y el joven de la

risa y de la broma irrestañables" (p. 39). Estas características lo distinguieron durante toda su vida. Su rápida comprensión de los demás, su gracejo y su mímica pintoresca fueron muy apreciados por sus innumerables amigos. Su temperamento era riquísimo, bien dotado y de gran habilidad. Las puertas se le abrían con facilidad. A los 17 años era un joven que cortejaba a una buena cantidad de muchachas, sin preocuparse de tener que elegir a una de ellas. Para entonces había aprendido el francés, algo de inglés e italiano, bastante de dibujo y a tocar la mandolina además de la guitarra. Le encantaba la geometría y el ajedrez. Estaba ya perfectamente entrenado como oficinista al lado de su padre. Tenía mucha facilidad para el verso y la prosa. No carecía de defectos, sobre todo por su carácter, muy inclinado al atractivo de los sentidos, muy impulsivo. Dios, en su misericordia divina, iba a permitir que sufriera una crisis de la que aquella gran alma saldría definitivamente orientada.

Por aquel tiempo se puso de novio con una joven protestante a quien conocía desde pequeño; y pensando en convertirla poco a poco, le propuso matrimonio. Pero, al revés de lo pensado, Miguel se fue alejando de la vida sacramental y perdiendo la acostumbrada piedad. Después de muchas oraciones y lágrimas de su madre, se encontró con unos Padres jesuitas que iban a predicar una misión en un campo vecino, y éstos lo invitaron a que los acompañara. Ya en la misión, Miguel gustaba de escuchar las pláticas de los Padres. Golpearon en su corazón las predicaciones sobre la Pasión y Muerte de Jesucristo, hasta que un día, de rodillas ante un crucifijo, y pensando en aquellas palabras: "Cristo ha muerto por mí, ¿yo qué he hecho por Cristo?, ¿qué haré en el futuro?", se determinó a separarse de la joven y volver a comenzar su vida cristiana. Inmediatamente conversó con uno de los Padres para que le ayudara a su conversión definitiva, y éste le aconsejó hacer los Ejercicios de San Ignacio. Fue aquí donde sintió el primer llamamiento a la santidad heroica, la necesidad de hacer algo por Cristo. La idea de la vida religiosa y del sacerdo-

cio le seducían, pero todavía se resistiría por un tiempo.

Poco a poco se fue convenciendo que "Dios lo quería santo". Y así el 6 de agosto de 1911, día de la Transfiguración del Señor, se despidió con gran dolor de su madre, a quien bien sabía le debía su vocación, para entrar en la Compañía de Jesús. Miguel "iba resuelto al sacrificio supremo", a entregar su vida totalmente.

2. El comienzo de su vida religiosa

Llegaba al Noviciado sin deberle al liberalismo porfirista sino un lastre negativo. Venía de una familia concentrada en sí misma, apolítica por principio, con una visión muy parcial de la situación de su patria. Sólo lo acompañaba una decisión perfecta para entregarse a lo que Dios quisiera disponer en adelante.

Rápidamente se entregó el H. Pro con gran generosidad a su nueva vida. "Mostraba un fervor muy notable en sus visitas a Jesús Sacramentado. Su caridad con los demás era exquisita y al mismo tiempo natural. No se dispensaba de ningún trabajo a pesar de la palidez de su rostro que delataba las penitencias y mortificaciones corporales a que quizá con exceso se entregaba. De modo particular impresionaba su recogimiento en la meditación... y en el rezo del Santo Rosario" (p. 82). Muy pronto logró el hábito de la constante presencia de Dios. Al poco tiempo le tocó hacer el Mes de Ejercicios, de los que sacó gran fruto. "Se identificaría con Cristo no solamente en el apostolado sino, sobre todo, en las humillaciones... haciendo de ellas el pan de cada día... Se propuso una vida interior de continua humildad... y llegó en sus aspiraciones hasta la locura de la cruz... Una frase resumió todo su trabajo: 'Toma, Señor, toda mi honra, pero dame la santidad' " (pp. 84-85). Para mantenerse en camino tan arduo, necesitaba un punto de apoyo sobrenatural y lo encontró en la devoción al Sagrado Corazón. Su ideal definitivo fue la consagración total al Corazón de Jesús saturado de oprobios y a la santa cruz, su libro preferido. Ya para estos días el H. Pro anhelaba ardientemente el martirio.

Durante tres años fue madurando en el espíritu y perfeccionándose en el estudio de las letras. Componía hermosas poesías para las fiestas y para sus compañeros, siempre con la gracia y jocosidad que lo destacó. Pero el 15 de agosto de 1914, ante la cercanía de las fuerzas carrancistas, la comunidad tuvo que huir y disolverse. Luego de esconderse en varios lugares escapando a las fuerzas revolucionarias recibieron la orden de trasladarse a los Estados Unidos. Llegaron el 9 de octubre a la Alta California. Ya habían comenzado sus grandes sufrimientos físicos. Terribles dolores de cabeza a los que se sumaron dolores de estómago, que recrudecieron por la baja temperatura. Poco tiempo después tuvieron que ir a España donde los hermanos andaluces abrieron sus brazos para recibirlos con gran caridad. Allí, en Granada, hizo dos años de letras y los tres de filosofía. Continuó dando muestras de sólida virtud y gran recogimiento, se hacía todo para con todos. Durante los tres años de filosofía sufrió grandes humillaciones debido a sus limitadas dotes intelectuales. Pero descolgó por su gran empeño. Y sobre todo fue admirable su gran celo apostólico que se manifestaba principalmente en el catecismo. Tenía una gran habilidad y variedad de recursos para enseñar y ganarse al pueblo. Grandes y chicos lo rodeaban para oírle.

Para esta época llegaban a oídos de los mejicanos residentes en Granada, noticias reveladoras de la efervescencia política de su Patria. Era impresionante el movimiento ascensional y heroico de la Asociación Católica de la Juventud Mejicana (A. C. J. M.), empeñada en la defensa de los derechos cívicos de los ciudadanos, en la atención de las organizaciones sociales y aun en escalar el supremo poder para poder dictar una legislación cristiana. Los Hermanos ardían de celo, y trataban de prepararse lo mejor posible para su futuro desempeño apostólico. El H. Pro multiplicaba sus visitas a Jesús Sacramentado. Pensó pedir permiso a sus superiores para estudiar especialmente la Doctrina Social de la Iglesia, y así poder llevar el mensaje de León XIII a los obreros y

mineros de su tierra, a la "gente de Pro", como él los llamaba. No se cansaba de repetir: "¡Los malos nos están ganando! ¡Será necesario que los buenos se organicen en extensión y en profundidad!". Y también: "Los católicos siempre llegamos tarde"... "el miedo es la gran enfermedad del catolicismo...; pero las generaciones jóvenes darán para todo". Siempre repetía por parecerle muy actual "y aplicable a una inmensa cantidad de católicos, sentados a llorar los males de la patria y de la religión, en lugar de salir reciamente a la defensa de sus más inalienables derechos", aquella frase de la reina madre a su hijo Boabdil (rey moro): "Llora como mujer el reino que no supiste defender como hombre" (p. 137).

Terminada su filosofía le llegó la hora de hacer la prueba del magisterio. Lo enviaron a Nicaragua. Aquí sufrió su prueba más dura. Nunca había estado en colegios. Además, el clima ardiente y el excesivo trabajo al que voluntariamente añadía otros para ayudar al Padre Director de la revista "El Mensajero del Sagrado Corazón" y catequizar en las barriadas, resquebrajó casi por completo su salud. Pudo soportar todo esto tan sólo por la gracia de Dios que sostenía a su futuro mártir, acostumbrándolo a padecer. Pero la pena suprema fue una calumnia que en materia de castidad levantaron contra él, al terminar su magisterio. Debido a esto partió con gran temor de que le negaran las órdenes, a comenzar sus estudios de teología. Para ese entonces, sus superiores mejicanos pensaban formar sacerdotes especialmente capacitados para contrarrestar el movimiento social comunista en México.

Cursó en Sarriá, Barcelona, sus dos primeros años de teología, y luego un año más en Bélgica, adonde le llegó la concesión de la ordenación sacerdotal. Sus superiores lo consideraban como uno de los más aptos para el trabajo con los obreros y por eso lo habían trasladado a Enghien, Bélgica, que estaba cerca de los centros de estudios sociales. Ya para esta época su estómago había quedado completamente arruinado. Espiritualmente estaba cada vez mejor: "el Amigo divino

era huésped habitual de su alma". No se cansaba de repetir: "Nunca estoy solo". Desde su ordenación sacerdotal se dedicó a vivir profundamente su sacerdocio, al punto de tener continuamente una como sensación orgánica de su consagración.

3. Al borde de la muerte y el milagro de la Virgen

A pesar de su enfermedad se entregó de lleno al estudio de la sociología y a visitar los centros más importantes en esta materia, para poder conversar con los especialistas y los que ya habían comenzado a desenvolverse en este campo apostólico. Pero al arreciar el invierno de 1925 su organismo cedió completamente. Una vez internado, le diagnosticaron úlcera de estómago, con estrechamiento de píloro. Debió sufrir tres sucesivas operaciones pero "su estómago todo era una gran úlcera" diría su médico. El 6 de marzo lo enviaron a una casa de convalecencia en la Costa Azul. Todo este tiempo que pasó en hospitales y de operación en operación, fue de grandes sufrimientos para él, pero siempre se le vio sonriente y feliz, nunca se le escapó una queja; las enfermeras y Hermanas que lo atendían no se cansaban de repetir con admiración: "Es el niño mimado de su Padre Dios", "pasa orando casi todo el día y parte de la noche... y cuando había orado se sentía como nuevo". Más tarde las Hermanas que lo atendieron en la clínica de la Costa Azul atestiguarían que cuando celebraba la Santa Misa se transformaba y parecía ya no estar en la tierra. Su sacerdocio lo era todo para él.

Los médicos lo juzgaron incurable y considerando que viviría muy poco tiempo, se lo comunicaron a sus superiores. El día 5 de junio el P. Rector de Enghien le dijo: "Regresa Ud. para morir a su Patria".

Sin embargo el P. Pro tenía sus planes. Iría a México pero para trabajar con los pobres, con el desecho de la sociedad, para alcanzar la gloria del martirio. Primero se dirigirá a Lourdes y luego a su tierra. Viajó pues a ver a su Santísima Madre, pasó dos días y dos noches sin dormir y sin comer, "estando requetemalísimo". Llegó a

Lourdes a las 9 hs., celebró la Santa Misa en la Gruta, hizo una hora de meditación y luego rezó el Santo Rosario. Y se quedó hablando con "su Madrecita", abstraído completamente de lo que pasaba a su alrededor, hasta las tres de la tarde. "Fue una conversación íntima con esa Santísima Madre en la que Ella hacía y deshacía en mi alma como jamás lo había sentido"... "fue uno de los días más felices de mi vida". Luego de esto partió para México por barco. Al preguntarle un amigo por su salud, le dijo: "¿Mi salud?... si no me acuerdo de que he estado enfermo, como de todo y, sobre todo, duermo". El milagro de la Virgen estaba a la vista (cf. pp. 209-213).

Mientras tanto, en México el gobierno, que había comenzado siendo liberal, corrompiendo tanto las tradiciones como la educación cristiana de la juventud, y secularizando lo más posible todos los campos de la vida social, política y religiosa, desataba ahora la persecución religiosa, gracias al influjo de las sectas protestantes de Estados Unidos y a la acción de las logias masónicas que pretendían borrar el catolicismo de este continente. El pueblo mejicano era fundamentalmente católico, pero ese catolicismo no tenía peso definitorio en la vida de la Nación. En aquel ambiente de militancia persecutoria vegetaban no pocas Asociaciones piadosas que por sus mismos programas y fines nada tenían que ver con el catolicismo combatiente.

Cuando se desató el vendaval permanecieron pasivas y procuraron simplemente seguir sobreviviendo como les era posible, en espera que la tempestad se calmara por sí misma. Sin embargo, como dice el A., no todo era "encorvamiento e inercia, había un grupo numeroso... de católicos decididos que formaban lo que solían llamar la 'guardia vieja'. Especialmente la juventud formada en los abundantes colegios católicos tenía ansia de una renovación. Las energías católicas en mil modo reprimidas por el liberalismo yacían latentes en espera de mejores momentos" (pp. 246-250). Los Padres jesuitas habían trabajado mucho en la estructuración de un partido

político, y en la formación de hombres que se caracterizaran por una profunda piedad y con sólidos principios de acción cívica basados en la doctrina social de la Iglesia.

Es aquí cuando se forma la **Asociación de la Juventud Mejicana**, que junto con las **Damas Católicas Mejicanas** y la **Confederación Católica del Trabajo**, logran que el catolicismo fuera recuperando algo del terreno perdido, pero, como siempre, la división de criterios, tanto en los laicos como en la jerarquía, los celos, las envidias, y sobre todo la disparidad de juicios en lo que atañe a la defensa de la religión y de la patria, costó muchas pérdidas de tiempo y enfriamiento de no pocos. Además, en pleno combate se formó una Asociación de **Jóvenes Voluntarios** que se dedicaron a proveer de parque, medicinas, comida, etc., a los combatientes. Se llamaron las **Brigadas de Santa Juana de Arco**, y llegaron a contar con 10.000 jóvenes afiliadas, que derrocharon admirable heroísmo sólo de Dios conocido.

Con el tiempo, todas las fuerzas se unieron para trabajar en conjunto. Fue cuando se formó la **Liga Nacional de Defensa Religiosa**. Luego de estudiar durante algún tiempo si era o no moral defenderse por las armas, resolvieron hacerlo. Y así se formó el ejército de los Cristeros, integrado por hombres, mujeres y jóvenes, que llevó adelante la defensa armada de la fe y de la patria. La Santa Sede exaltó en varias oportunidades la heroicidad de la actitud del pueblo mejicano, alentándolo en el combate. Las incuas imposiciones que el gobierno impío reclamaba, alentaban a los cristeros en su lucha. El Papa Pío XI dedicó varios documentos a la persecución religiosa de México: **Iniquis afflictisque, Acerba animi y Firmissimam constantiam**. Decía el Papa en el Consistorio secreto del 20 de junio de 1927: "Vuela también nuestro pensamiento hacia otra nación que casi entera está derramando su sangre por la libertad del nombre cristiano. El martirio que hace ya largo tiempo sufren el Episcopado, el Clero y el pueblo mejicano para dar testimonio de su lealtad al divino Fundador de la Iglesia, no sólo debe llamarse ilustre, sino que ha de figurar

entre los más gloriosos fastos de nuestros anales para perpetua memoria".

4. De vuelta a la Patria

Esta era la situación de México, cuando el P. Pro desembarcó en Veracruz el día 7 de julio de 1926. Al día siguiente se presentó a sus superiores y fue a visitar a su familia. Inmediatamente se lo asignó a una residencia, con la atención de la capellanía del Buen Pastor. A los pocos días el gobierno suspendió el culto católico. La Liga Nacional Defensora de la libertad religiosa le confió la importantísima tarea de ser el jefe de los Conferencistas Católicos, grupo de 150 jóvenes seleccionados en las filas de la ACJM, para dar conferencias al pueblo. Estos jóvenes exponían su vida todos los días al cumplir con este apostolado, pero a pesar de todo lograron trabajar largo tiempo. Además el P. Pro se encargó de conseguir alimentos, ropas, medicamentos, etc., para las familias que iban quedando desamparadas o huérfanas porque el padre o los hermanos mayores se habían ido a las montañas para unirse con los cristeros y empuñar el fusil. También enseñaba catecismo en las barriadas.

Pero su ministerio preferido era el confesonario, donde pasaba largas horas, a pesar de que varias veces hubieron de sacarlo desmayado. Sólo dos horas por día descansaba y había días que no probaba bocado. Estableció lo que él llamaba **estaciones eucarísticas**, para llevar, aun con peligro de muerte o detención, la comunión a centenares de fieles que se reunían en casas particulares. Allí aprovechaba para confesar y dirigir espiritualmente. A pesar de este abrumador ritmo de trabajo el P. Miguel no dejó nunca la oración, la penitencia y sus otros ejercicios espirituales. Su deseo de martirio crecía cada día más. Después de su visita a Lourdes, sabía que su Madre del cielo le concedería la gracia de derramar la sangre por su patria. No se cansaba de repetir: "Estoy dispuesto a dar mi vida por las almas... ojalá me tocara la lotería... a ver si por fin alguna vez se me concede la gracia del martirio" (cf. pp. 268-281). Hacia el 21 de septiembre el fervor del

P. Pro se desborda "en un acto de sublime ofrecimiento de su vida por la salvación eterna de Calles, el perseguidor". Hizo este acto de ofrecimiento junto con una religiosa, en el transcurso de una Misa, luego de la cual exclamó: "Siento claro que Nuestro Señor aceptó de plano el ofrecimiento". Además del P. Pro hubo familias enteras que ofrecieron sus vidas por la conversión y salvación de los perseguidores (cf. pp. 314-316).

No pasó mucho tiempo en confirmarse la aceptación por parte de Dios. El 13 de noviembre de 1927 cuatro jóvenes de entre los miles, hartos ya de la opresión sangrienta del presidente Calles y temerosos de la continuación del terrorismo, determinan acabar con la vida del futuro candidato al gobierno, el general Obregón. Usaron para el atentado un viejo coche "Essex" que había sido utilizado por Humberto Pro, hermano del Padre, miembro activo de la ACJM junto con su hermano Roberto. El atentado tuvo como cabeza al Ing. Luis Segura Vilchis. Mas no tuvieron el resultado esperado. Segura fue localizado por la policía, pero logró una coartada excelente y se lo declaró libre. Sin embargo, al ver que habían detenido a los hermanos Pro, en un acto de inmensa caridad, reconoció su culpabilidad y dijo que los Pro eran inocentes. Le dieron la palabra de que se los dejaría libre, pero no la cumplieron.

Los tres hermanos se habían enterado del atentado por los diarios y al ver que para él se había utilizado el "Essex" se dieron cuenta de que iban a sospechar de ellos y habían decidido refugiarse en alguna casa más segura. El día 18 a las 3 de la madrugada la policía rodeó la casa donde se encontraban. Al escuchar los gritos de los policías el P. Miguel le dice a sus hermanos: "Arrepiéntanse de sus pecados, como si estuvieran en la presencia de Dios" y con voz entera pronunció la absolución. Luego agregó: "Desde ahora vamos ofreciendo nuestras vidas por la religión en México y hagámoslo los tres juntos para que Dios acepte nuestro sacrificio". Cuando salían de la casa el Padre exclamó en alta voz: "¡Viva Dios!, ¡Viva la Virgen de Guadalupe!" y bendijo a la familia

que los había refugiado (cf. pp. 374-375).

Cuatro días permanecieron en los sótanos de la Inspección. Ninguna prueba se encontraba que los vinculara con el atentado y además Segura había reconocido su culpabilidad. Mientras tanto el P. Pro se dedicó a confesar a los presos, alentarlos, cuidar a los enfermos. Uno de los presos recordará: "Nos exhortaba a que nos sintiéramos felices por estar sufriendo algo por Jesucristo". Estaban seguros del desenlace favorable. Pero el 21 reciben en la Inspección la orden dada por Calles y Obregón de fusilar a los cuatro detenidos como si todos fueran cómplices y conjurados en el atentado. Y la orden tuvo que ser cumplida a pesar de no existir prueba alguna que la justificase. Según el A. esta decisión sólo se justifica por el deseo de tomar venganza contra el Papa debido a sus negativas en favor del arreglo que proponía el gobierno mejicano, arreglo en el que la Iglesia y los católicos quedaban totalmente desfavorecidos. Y como el P. Pro era sacerdote, y para colmo de la Compañía de Jesús, que era el brazo derecho del Papa, y la causante del fervor católico y de la preparación cristiana y cívica de los católicos mejicanos...

El hecho es que fueron fusilados y con una muy aparatosa difusión periodística que se conoció por todo el mundo. Nada se pudo hacer para desmentir la causa del fusilamiento pues los diarios estaban amenazados y tenían prohibido publicar nada contrario al gobierno.

5. La muerte de un mártir

La noche del 22, el P. Miguel rezó el Rosario con sus hermanos y se tendió en el suelo pues había dado su colchón y el abrigo que tenía a un preso enfermo. La mañana del 23 se presentó en el sótano el jefe de Seguridad y en voz alta llamó por su nombre al Padre quien, sin decir una palabra, apretó la mano de Roberto y salió. Al llegar al patio de la Inspección, se encontró con cuatro pelotones de fusilamiento y gran cantidad de periodistas. Allí se dio cuenta de la suerte que iba a correr, pues nada se les había comunicado; sin embargo, siguió

caminando sereno hasta los stands de tiro que le fueron señalados. Se le preguntó su última voluntad y contestó: "Que me permitan rezar". El comandante de la ejecución se lo concedió, retirándose unos metros para dejarlo solo. El P. Miguel se arrodilló en el suelo y tomando entre sus manos un pequeño crucifijo, permaneció unos minutos en oración. Luego se levantó y se colocó nuevamente en el sitio que le habían indicado. Quisieron vendarle los ojos pero se negó. Después él mismo hizo señas al pelotón de estar dispuesto, abrió los brazos en cruz y diciendo: "¡Viva Cristo Rey! ¡Viva la Virgen de Guadalupe!" cayó sobre su costado derecho luego de recibir el impacto de cinco balas. Inmediatamente le dieron el tiro de gracia. Alcanzaba así su deseo supremo "el niño mimado del Padre Dios", el mismo deseo que había alimentado desde su noviciado y sus Ejercicios de mes. Todo estaba consumado. Y mientras los perseguidores, ante su cuerpo destruido por las balas, no sabían qué más hacer, su alma subía al cielo para ayudar desde allí a su Patria huérfana de Dios. Luego de él fueron fusilados el Ing. Segura y Humberto Pro, tras lo cual los restos de todos fueron trasladados al Hospital donde los hermanos de los Pro y su padre los pudieron ver. El venerable anciano se acercó sereno a los cuerpos de sus dos hijos mártires y les besó la frente. Luego sus cuerpos fueron velados desfilando ante ellos centenares de católicos.

Quizás nos hemos extendido demasiado exponiendo el contenido de este libro tan excelente, pero era nuestra intención presentar el perfil sacerdotal del P. Pro cuyos rasgos heroicos nos han fascinado. Además, el contexto del militante catolicismo mejicano que rodeó la época del mártir nos pareció muy adecuado para ser presentado —también él— como ejemplar para nuestro tiempo. Porque en estas últimas décadas han coexistido a este respecto dos errores opuestos: el error de quienes creen que hay que formar laicos que entreguen íntegramente su vida al solo compromiso temporal; o el error de los que tratan de formar católicos de sacristía, totalmente desentendidos de sus deberes profesionales

y políticos, católicos "químicamente puros". El P. Pro formó hombres dispuestos a morir por Dios y por la Patria. Y él mismo murió por Dios y por la Patria.

MARTIN M. PFISTER

Seminarista de la Arquidiócesis de Mendoza, 1er. Año de Teología.

BRUNO DE SOLAGES, Cristo ha resucitado. La resurrección según el Nuevo Testamento, Herder, Barcelona, 1979, 214 pgs.

No son nuevas las negaciones de la resurrección de Cristo, ni se trata de dificultades propias del "hombre moderno". Ya el anuncio paulino era causa de escándalo y encontraba en algunos ambientes —saduceos o griegos— particular oposición. La novedad de nuestro tiempo consiste en que estas negaciones encuentren campo fértil en muchos ambientes católicos y que incluso teólogos y escrituristas de nota presenten esta verdad central de nuestra fe con términos ambiguos, cuando no vaciada totalmente de su substancia. Baste señalar como ejemplo el libro de X. Leon-Dufour "Resurrección de Jesús y mensaje pascual" del que bien dice el P. Béda Rigaux ("Dieu l'a ressuscité, Exégèse et Théologie") que se trata de una construcción enteramente "fundada sobre arena" (p. 200) y "cuya hermenéutica crea más oscuridad que luz" (p. 306). Por ello damos la bienvenida a esta oportuna versión castellana del estudio de Bruno de Solages.

El A. comienza por exponer las objeciones sobre la resurrección, las cuales, hoy como ayer, se reducen a tres grupos: a) El de quienes, fundados en las aparentes contradicciones de los Evangelios, niegan la historicidad de los relatos; b) El de quienes consideran las apariciones del Resucitado como alucinaciones, fenómenos místicos o impresiones subjetivas, y c) El de quienes, cerrados en el prejuicio filosófico de la inmanencia, consideran imposible la resurrección y las apariciones.

La respuesta consta de dos partes.

La primera estudia la creencia en la resurrección según la enseñanza de los apóstoles. Analiza la naturaleza de la vida resucitada en San Pablo (I Cor. 15) y en la primitiva predicación apostólica, señala la íntima ligazón entre la resurrección de Cristo y la nuestra, así como la relación existente entre la proclamación de la resurrección y el anuncio de la parusía, cuyo lenguaje simbólico procura comprender.

Dilucidado esto, en la segunda parte aborda los textos evangélicos relativos a las apariciones de Cristo resucitado y el tema de la tumba vacía, testimonios y relatos a los que se refiere la creencia en la resurrección. Partiendo del testimonio de San Pablo, examina luego las características propias de los relatos de cada Evangelio, estudia las relaciones de los diversos relatos entre sí, pasa revista a los problemas y objeciones que con motivo de ellos se presentan e intenta una concordancia entre los diversos relatos, para terminar volviendo sobre la cuestión de su historicidad.

El estilo del A. es claro y lineal. Explica la Escritura por la Escritura misma, con seriedad pero sin complejos pseudocientíficos, libre de los prejuicios del inmanentismo y subjetivismo que vician la filosofía moderna, así como la exégesis penetrada por ella.

El Papa Pablo VI decía en la audiencia del 5 de abril de 1972: "Sí. ¡El resucitó como las Escrituras y El mismo lo habían predicho! ¡Y esto no es la visión imaginaria de las Santas Mujeres que, seducidas por la figura extraordinaria de Jesús y encontrando su tumba vacía, han creído volver a verlo vivo! El resucitó realmente en su cuerpo. ¡No se trata de una sugestión colectiva difundida entre los fieles! Estos no querían por cierto dar curso libre a su imaginación. Ellos lo vieron con sus ojos, lo tocaron con sus manos, comieron y bebieron con El. El realismo del Evangelio atestigua la resurrección del Señor y la carta de San Pablo a los Corintios es una prueba concreta de ella".

Asimismo el Papa Juan Pablo II, en su pregón pascual del domingo de Resurrección del presente año afirmó: "Resucitó al tercer día. Hoy, en unión con toda la Iglesia, repetimos estas

palabras con particular emoción. Las repetimos con la misma fe con que —precisamente en este día— fueron pronunciadas por primera vez. Las pronunciamos con la misma certeza que pusieron en esta frase los testigos oculares del hecho. Nuestra fe proviene de su testimonio y el testimonio nace de la visión, de la escucha, del encuentro directo, del contacto con las manos, los pies y el costado tras-pasados. El testimonio nació del hecho; sí, Cristo resucitó al tercer día. Hoy repetimos estas palabras con toda sencillez, porque provienen de hombres sencillos. Proviene de corazones que aman y que han amado a Cristo de tal forma que han sido capaces de transmitir y predicar únicamente la verdad sobre El".

Esta es la fe invariable de la Iglesia. El libro de B. de Solages es una obra al servicio de esta fe.

P. ALBERTO EZCURRA

ABELARDO PITHOD, Curso de Doctrina Social, Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1979, 263 pgs.

Tres son las visiones, sistemas o ideales que existen actualmente en el mundo, dice Pithod:

- el Ideal Cristiano Tradicional.
- el Ideal Liberal-Burgués Capitalista
- el Ideal Colectivista-Marxista.

1. El Ideal Liberal-Burgués Capitalista tiene por raíz próxima el triunfo de la Revolución Francesa, de fines del siglo XVIII, que ha intentado reemplazar a lo que fue la Cristiandad, erigiéndose en el alma del mundo moderno.

"Con la Revolución, dice el A., triunfa:

- el Liberalismo como ideología;
- el Capitalismo económico como sistema ("liberal-capitalismo");
- el Laicismo como espíritu.

"Cuando se habla hoy de 'liberalismo' se está incluyendo las tres cosas. Porque es así de complejo y porque nunca se terminó de formular en una

filosofía explícita (que incluyera una verdadera metafísica), es que el Liberalismo es muy difícil de caracterizar. Además, no todos los que se llaman liberales mantienen disposiciones iguales en muchos aspectos: están los liberales ideólogos como los 'socialistas-democráticos' y están los liberales capitalistas o prácticos; hay liberales en religión y conservadores en política, etc. Sin embargo, mal que bien, tres son las notas que los asemejan, individualismo social, capitalismo económico o espíritu economicista y laicismo religioso" (p. 218).

Luego Pithod pasa a enumerar los caracteres principales del Liberalismo como ideología:

a) Individualismo: en oposición a la concepción comunitaria medieval, aparece el culto de la personalidad con el nominalismo, así como con la Reforma Protestante y su "libre examen".

b) Autonomismo moral: la libertad suple al ser y, por lo mismo, la ética es relativa y el juicio moral se hace meramente subjetivo.

c) Bondad natural del hombre: Rousseau es quien lo afirma, atribuyendo el mal a la sociedad.

d) Racionalismo laicista: la verdadera fuente de luz y progreso es la razón y no la fe; nada de "oscurantismos" medievales.

e) Utopismo o creencia en el nuevo paraíso terrenal: la libertad como motor de la utopía; cuando el hombre sea libre e instruido podrá construir "el paraíso del aquende".

f) Contractualismo social: con Rousseau, la sociedad deja de ser algo natural para devenir un simple contrato.

g) Democratismo: en una sociedad cuyos miembros son iguales, naturalmente buenos, que conviven por un mero contrato, el poder no puede venir del orden natural ni de Dios sino sólo del pueblo. Pero como el pueblo no es más que una multitud y por ende no puede gobernarse a sí mismo, se inventa el mito de la mayoría soberana. Si se toma este principio con moderación se llega a la democracia representativa, que es "manejada" por los que disponen de los medios de comunicación mediante la "opinión

pública". Si el régimen económico es también liberal-capitalista, los dueños del dinero lo son también de los medios de comunicación. La consecuencia es obvia.

2. El Ideal Colectivista-Marxista. que constituye un verdadero cáncer en la mitad del mundo, no es sino la inmediata consecuencia del liberalismo. Como dice un marxista converso, Douglas Hyde: "El Comunismo es diabólico. Es quizá la cosa más infernal que el mundo ha conocido hasta el momento presente. El Comunismo es el resultado del paganismo moderno, hijo de la incredulidad. El vacío espiritual, que ha abierto la puerta al Comunismo, se ha convertido virtualmente en el más grande peligro para el mundo".

Allí es donde los católicos, si quieren seguir siendo tales, deben optar por el martirio, o al menos por el heroísmo.

3. El Ideal Cristiano Tradicional. La Iglesia, como verdadera Madre y Maestra, dice el A., no es ajena a la realidad que nos toca vivir. La Iglesia, cuya misión es salvar al hombre (Gaudium et Spes, 42) debe mirarlo en su totalidad, es decir, en su realidad de ser encarnado que, en la vida temporal, decide su destino eterno. Por cierto que lo temporal tiene autonomía, pero no total independencia. Y esto, como subraya Pithod, por tres motivos:

a) Porque a través de la vida en el mundo, los hombres deciden su destino eterno.

b) Porque Dios le ha dado al hombre una misión temporal y le pedirá cuenta de ello.

c) Porque la Iglesia es Madre, y aun cuando hubieren cosas indiferentes a la salvación del hombre, Ella no podría desentenderse de la felicidad de sus hijos y les regala la luz del Evangelio para iluminar toda la realidad humana en cada momento de su historia.

Si a esto se suma el estado especialmente crítico del mundo actual, se echa de ver la incumbencia de la Iglesia y de los cristianos como tales en la sociedad.

Recientemente ha dicho el Papa Juan Pablo II en el discurso inaugural de

Puebla: "Confiar responsablemente en esta doctrina social, aunque algunos traten de sembrar dudas y desconfianza sobre ella, estudiarla con seriedad, procurar aplicarla, enseñarla, ser fiel a ella es, en un hijo de la Iglesia, garantía de la autenticidad de su compromiso en las delicadas y exigentes tareas sociales, y de sus esfuerzos en favor de la liberación o de la promoción de sus hermanos". Cuán ciertas son las palabras de Hamish Fraser, marxista converso también él: "¿Por qué los católicos conocen tan poco la doctrina de la Iglesia? Si ésta se pudiese en práctica, el Comunismo desaparecería".

La persona humana; el principio de subsidiariedad; la familia; la educación; la profesión y el mundo del trabajo; el orden económico; las asociaciones y corporaciones; la sociedad política; tales son los temas esenciales de la doctrina social cristiana, y se encuentran desarrollados en esta obra con gran profundidad y claridad. El presente libro puede constituir un excelente texto para aquellos colegios católicos que no encuentran uno suficientemente satisfactorio, para grupos de estudiantes universitarios, ramas y círculos de la Acción Católica, y para todo cristiano que tenga interés en conocer este tema tan importante como olvidado.

CARLOS WALKER

Seminarista de la Diócesis de San Rafael, 3er. Año de Filosofía

JOHANN AUER - JOSEPH RATZINGER, Curso de Teología Dogmática. Tomo III. El mundo, creación de Dios. Herder, Barcelona, 1979, 664 pgs.

De este Curso de Teología Dogmática en nueve tomos hemos comentado anteriormente en estas columnas los volúmenes V, VI y VII, referentes a la Gracia y a los Sacramentos (cf. MIKAEL 11, pp. 135-6; 18, pp. 153-4). El que ahora nos ocupa trata del mundo como creación de Dios y como mundo del hombre.

La introducción ubica el lugar y la importancia que la doctrina de la crea-

ción tiene en la teología dogmática, expone sus fuentes escriturísticas y una breve historia de la teología de la creación hasta nuestros días. El cuerpo de la obra se divide en cuatro partes:

a) Una doctrina general sobre la creación, donde mira al mundo como creatura y a Dios como creador, para referirse luego al fin último del mundo y a su conservación por Dios, y concluir de todo ello tendiendo algunas líneas generales para una cosmovisión cristiana.

b) La segunda parte trata de la realidad creada en sus diversos aspectos: el mundo del que el hombre forma parte (cosmología), el hombre en el mundo, al que considera en su realidad corporal, espiritual y personal (antropología) y el mundo de los puros espíritus creados (angelología).

c) La tercera sección se refiere a las relaciones de los hombres y los ángeles con el ser divino. Tenemos aquí el tema de la gracia (caritología), mirado especialmente en el estado originario del ángel y del hombre.

d) La cuarta y última parte nos pone en presencia del mal en el mundo y se refiere al misterio del pecado (hamartología), en su naturaleza y como pecado de los ángeles y pecado original en el hombre.

El juicio global sobre la obra es positivo. Pensamos que se trata de un libro fundamentalmente ortodoxo. Hoy sorprende incluso el encontrar bien tratados temas como el de los ángeles, demonios y pecado original, que tantos manuales y profesores prefieren ignorar púdicamente, y que teólogos como Duquoc, Schonenberg, Haag y otros (con los que el A. manifiesta su discrepancia) preferirían barrer del campo de la fe.

Podríamos señalar nuestro desacuerdo en variados puntos secundarios, pero creemos que no vale la pena. Limitémonos a algunas muy genéricas observaciones críticas. Nos parece en primer lugar que el A. trata a las ciencias positivas con un respeto excesivo y esto lo lleva a algunos juicios discutibles, como las consideraciones acerca del principio de inde-

terminación de Heisenberg (cf. p. 207) que nos parecen una verdadera extrapolación. Asimismo la aceptación acrítica del evolucionismo (por más que rechace las alucinaciones teilhardianas) lleva al A. a una cierta inclinación por el poligenismo y a apresurarse, en pos de Flick y Alszeghy en conciliar lo que la "Humaní generis" señalaba como inconciliable (cf. pp. 246, 621s, 633).

Señalemos también que el estilo analítico en exceso —vicio germánico— deja abiertos algunos interrogantes sin respuesta clara y vuelve árida la lectura de algunos temas. A esto contribuye también el lenguaje existencial y personalista, que tantas veces nos lleva a añorar la exacta precisión latina y escolástica. A ello se debe quizás el que en este volumen, como en los anteriores, encontramos más rica y satisfactoria la parte bíblica y patristica que la especulativa.

Reiteramos también nuestra opinión de que, más que un manual para el alumno, nos parece útil como obra de orientación y consulta para el profesor.

P. ALBERTO EZCURRA

JUAN ESQUERDA BIFET, Espiritualidad misionera, BAC, Madrid, 1978, 320 pgs.

Pablo VI, como consigna final del Año Santo, y en continuidad con el documento "Ad Gentes" del Concilio, nos dejó un grito profético en vistas a la posteridad y ante un nuevo período evangelizador, preludio de la vigilia del nuevo siglo y a las vísperas del tercer milenio del cristianismo (Ev. Nunt., 81).

En este estudio el P. Esquerda atiende al corazón mismo que debe animar a aquellos que se empeñan en la tarea de "implantar la Iglesia en los que todavía no conocen el Evangelio". La espiritualidad misionera la define el A. como "la teología espiritual a la luz de la misión cristiana. Se trata de estudiar cuál es la espiritualidad que corresponde a este aspecto cristiano de la misión... cuál es el carisma que

corresponde a la vocación misionera y a la acción misionera de cualquier cristiano según la propia misión eclesial" (p. 45).

El interés del libro lo consigna el Cardenal Agnello Rossi, prefecto de la Sgda. Congregación para la Evangelización de los pueblos. Lo juzga como "el primer estudio sistemático completo sobre la espiritualidad misionera". "Podría ser —dice— un manual de catequesis sobre la formación misionera" (Presentación).

El P. Esquerda, animador de la Pontificia Unión Misional, catedrático, y propagador en todos los continentes de la misionología, junta aquí su experiencia y conocimiento de los campos concretos del apostolado.

El contenido revela un celo apostólico contagiante. Nos ubica ante un nuevo período evangelizador, una etapa que es de "maduración misionera en las comunidades de la Iglesia local" (p. 16). No es una visión ilusoria, pero sí de una positiva respuesta: "ante nuevas dificultades, nuevas posibilidades" (p. 32).

No es ajeno a las objeciones indiferentistas que pueden plantearse hoy, pero "el respeto a la conciencia religiosa de los demás incluye proponer a esa conciencia la verdad evangélica y la salvación ofrecida por Cristo". "El papel del apóstol siempre es necesario, debe dar a conocer la Revelación explícita de los planes de Dios, explicar aún la fe implícita que Dios puede dar a cualquier hombre. Debe descubrir las huellas de Cristo y elevarlas" (p. 231).

La vocación misionera es una vocación universal en cuanto se orienta a sectores que no conocen el Evangelio y es total ya que compromete toda la vida. Es tomar "como misión propia el deber de la evangelización que pertenece a toda la Iglesia" (p. 248).

Recalca fundamentalmente las actitudes interiores: "Sólo el espíritu misionero que rompa las fronteras del propio egoísmo individual y colectivo puede aprovechar las nuevas posibilidades". "Se requiere una vida interior que por sí misma sea testimonio de un Dios Amor... que mantenga la autonomía de lo revelado ante los condicionamientos históricos" (p. 36).

Cada época está signada por la acción del Espíritu Santo, agente principal de la evangelización. Estos signos se manifiestan hoy en la búsqueda de un testimonio de vida (la santidad como signo de la revelación), la búsqueda del Absoluto que se manifiesta en variados métodos de interioridad, la búsqueda de unidad. Ello exige una vida de oración sincera: "El apóstol es testigo de un encuentro con Cristo... la nueva etapa evangelizadora está en manos de hombres que tengan una vida rica de oración y contemplación" (p. 237). "La comunión eclesial garantiza la acción apostólica; la misión incluye la comunión que es signo de la presencia de Cristo" (p. 177).

La espiritualidad integra la evangelización, es parte de ella. Aun la misma vida contemplativa tiene una orientación evangelizadora, "la conciencia íntimamente vivida de la misión hace que toda vida espiritual amplíe los horizontes espirituales y apostólicos dentro de los planes salvíficos de Dios sobre toda la humanidad" (p. 65). Es, en el fondo, sintonizar con los sentimientos del Buen Pastor.

La relación entre cultura y evangelización nos incita a descubrir las huellas de Cristo en cada pueblo, persona y acontecimiento, pero aun la acción más generosa sería vana sin una actitud de fidelidad a la obra del Espíritu Santo de la que María Santísima es modelo. "La naturaleza misionera de la Iglesia encuentra su fundamento y su aplicación más adecuada en su relación estrecha con María, madre de Dios y de todos los hombres, asociada como esposa a la obra salvífica de Cristo Redentor Universal" (p. 290).

La acción del Espíritu Santo hoy no es circunstancial, es un momento privilegiado. Es El quien en cierto modo amplía a lo universal la salvación que Cristo ha obrado en la Iglesia. Debe ser pues el apoyo de quien anuncia el gozo de esta salvación, pues El obra la conversión que el apóstol predica.

El interés del lector crece cuando el A., haciéndose eco del documento "Ad Gentes", hace un llamado a la conciencia misionera de toda la Iglesia. "Quien recibe la revelación por la fe, queda responsabilizado para comunicarla a los hermanos".

Su objeto es que el compromiso evangelizador de todo cristiano y de todas las comunidades se redimensionen en una perspectiva universal. En efecto, "la naturaleza misionera se desprende de su misma condición de ser una concretización de una Iglesia universal que por naturaleza es misionera" (p. 299). También Ella está comprendida en el envío "ad gentes". Dicha participación en el designio misionero de la Iglesia toda da al espíritu misional de cada uno la garantía de fidelidad al designio de Dios, al tiempo que evita el peligro de ser una pura abstracción como lo sería si no tomase cuerpo y vida de la Iglesia universal (Ev. Nunt., 62).

El presente libro, más que un tratado doctrinal, es un aporte a la vitalidad evangelizadora de la Iglesia, de la que nadie puede sentirse ajeno. "Donde hay un germen de evangelización, allí hay un germen de Iglesia que anhela llegar a una plenitud eclesial".

JUAN CARLOS LOPEZ

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 3er. Año de Teología.

GERMAN J. BIDART CAMPOS,
El Misterio de María en el Pueblo de Dios, Tradición, México, 1977, 125 pgs.

Pequeño libro de gran valor, semilla que puede dar excelentes frutos. El tema central de esta obra es la **presencia** de la Santísima Virgen. Presencia ya desde el seno mismo de la Santísima Trinidad, en la mente eterna de Dios, presencia en la Redención de Cristo, en la obra de santificación del Espíritu Santo y en la comunidad de la Iglesia.

El A. demuestra conocer la Sagrada Escritura y la Liturgia. Expone con riqueza los textos referidos a la Santísima Virgen. Pero con todo nos parece que más importante aún que su conocimiento, lo es el carácter meditativo de la obra, fruto de su piedad.

Señala el papel ineludible de María Santísima en la unión con Dios: "La humildad maternal de una mujer es camino de descenso de Dios hasta los hombres, y es el camino de ascen-

so de los hombres a Dios. No parece posible que nosotros usemos una vía diferente de la que El escogió para la recíproca comunicación de la divinidad con la humanidad" (p. 44). No podía ser de otra manera ya que "es Ella la que ha cumplido en su cuerpo lo que le falta a la pasión del Señor"... "Ha puesto su vida, su amor, su dolor, junto al Señor para corredimarnos con El" (p. 51). Por eso "la Iglesia nunca consideró atrevida la postulación de la corredención de María" (p. 64). Nueva escala de Jacob, corredentora, Ella es el camino más corto para llegar a Jesús.

No desperdicia páginas el A. Sondea la última profundidad del Misterio Mariano, su raíz. Desde toda la eternidad existe la Santísima Virgen en la mente divina: "Si modestamente hemos escudriñado el Misterio creador, redentor y santificador de Dios en el seno de su Trinidad, tal como la eternidad de Dios lo ha ideado y concebido desde siempre, ha sido para insertar en ese misterio la presencia de María, hija del Padre, Madre del Hijo, Esposa del Espíritu Santo"... "El misterio de María es pensado, querido y realizado por la Divina Trinidad en el esplendor de su gloria" (pp. 23-24).

Exalta el A. el silencio de María en el Evangelio, donde "si se la nombra es para hablar de la presencia de El" (p. 68). Está en Belén, en Caná, y luego el largo silencio que la caracteriza durante la vida pública de su Hijo. Silencio hasta el Calvario, el altar del dolor. "Así como dio a luz a Cristo sin dolor, nos da a luz a nosotros con profundo dolor, con el dolor de la Cruz de su Hijo" (p. 70).

Tras el silencio late una plenitud de vida caracterizada por la entrega total, su "dación", sin reservas, sin mezquindades: "La compunción de la Virgen en el misterio de la muerte del Señor, acrecienta, si cabe decirlo, su espíritu de dación total" (p. 70).

Así como la Eucaristía prolonga en cierto modo la Encarnación, así en cada Misa recibimos a Cristo de manos de su Madre: "Hemos de vivir la Eucaristía como una nueva entrega que la Virgen nos hace de su Hijo. Y cada una de nuestras comuniones tiene que ser una recepción del Hijo de María,

tiene que recibirse como si la Madre nos diera renovadamente a su Hijo en un nuevo Belén, en un nuevo nacimiento, en una nueva ofrenda. El cuerpo del Señor que comemos y la sangre del Señor que bebemos, se formaron en el cuerpo de la Virgen" (p. 89). ... "Cada vez que asistimos a la Misa y participamos del misterio eucarístico, hemos de sentir realmente que lo hacemos con María y junto a María" (p. 91).

Decíamos al principio que este libro es una semilla que puede dar excelentes frutos. Libro que no es para leer de corrido sino con la paciencia de la abeja, que se detiene en cada flor y saca su provecho. Es un libro meditado para meditar. Está coronado con poesías de los quince misterios del Rosario, y siete poesías finales sobre los dolores de la Santísima Virgen.

Que María Santísima premie como sólo Ella sabe hacerlo al autor de este libro.

CARLOS MORALES

Seminarista de la Diócesis de San Luis, 1er. Año de Teología.

JEAN DE VIGUERIE, *L'institution des enfants* (L'éducation en France XVI^e-XVIII^e siècle), Calmann-Lévy, Paris, 1978, 330 pgs.

Es difícil encontrar un libro de historia de la educación cuya lectura sea agradable. Este que nos ocupa, constituye una sorprendente excepción. A ello hay que añadir el conocimiento profundo que el A. revela sobre el tema, la agudeza de sus observaciones y su capacidad para presentarnos una síntesis completa y vivaz que nos hace penetrar en la formación que se recibía en la Francia Moderna. Como se dice en la contratapa, esta obra evoca una civilización consciente de sus fines y de sus medios que contrasta con el torbellino actual de interrogantes y de reformas en los que se pierde nuestro sistema educativo. Viguerie, quien dirige el departamento de Historia de la Universidad de Angers, nos presenta cómo era la educación real y viviente en la Francia del An-

tiguo Régimen y no tanto las teorías pedagógicas. Así vemos desfilar las diversas instituciones formativas: la familia, la Iglesia, las poblaciones y ciudades, la monarquía, las órdenes religiosas, los gremios. Es decir, que la educación que nos muestra el A. no es sólo la que se impartía desde las instituciones que hoy llamaríamos oficiales, ni únicamente la de las escuelas y universidades; lo que la lectura del libro nos hace ver es a toda una sociedad educando sus miembros, asegurando la transmisión de la cultura, esto es, la tradición.

Esos hombres y mujeres —nos dice el A.— trataron de transmitir a sus hijos y a nosotros mismos lo mejor de lo que ellos habían recibido y acrecentado. Cada niño debía recibir algo del tesoro de la civilización, y esto, en aquella época, no era algo que no contribuyera a la felicidad: "Un niño, pensaban ellos, tiene tanto más posibilidades de ser feliz y de lograr su salvación, cuanto el patrimonio le es transmitido fielmente. Por ejemplo, este niño se salvará más fácilmente, creían ellos, si sus padres le han enseñado bien el catecismo y sus oraciones, y si ellos mismos han recibido esta enseñanza de sus propios padres" (p. 9). Por eso, el A. afirma que la educación que se daba en Francia antes de 1789 era una verdadera educación, que tenía tres características: reconocía la existencia de la naturaleza humana; era una educación cristiana, "ella veía en cada niño un ser único, una creación inefable, irremplazable, que no podía ser realizada de nuevo" (p. 8); y era una educación liberal, en el sentido de que respetaba el alma del niño. No obstante, el A. señala los cambios que se fueron produciendo, particularmente a partir de fines del siglo XVII. La libertad del niño disminuye: "Porque los teóricos de la pedagogía se ocupan de él. Se convierte en el objeto de una nueva 'ciencia exacta', la pedagogía... Los nuevos maestros en pedagogía no poseen ya respeto por el niño, ellos quieren darle forma, según su idea" (pp. 308-9).

El A. ha dividido el libro en 10 capítulos: La familia y la educación; El cuerpo político y la educación; Las

escuelas; Aprender a leer, a escribir y a contar; Las humanidades; La filosofía y las ciencias; La disciplina de los colegios y las escuelas; El urbanismo y la ciencia del mundo; La elección del estado y la preparación para la profesión. En cada uno de ellos estudia las constantes y las transformaciones de la educación. Así, con motivo de la caída en desuso de los castigos corporales en el siglo XVIII, señala: "Nace y se multiplica una nueva raza de padres, los padres sensibles; una especie nueva de niños, los niños mimados... Tal es, en los decenios que preceden a la Revolución el extraordinario cambio de las costumbres. Pero es justo señalar que este cambio no afecta la sociedad entera" (pp. 28-31).

El A. subraya que la educación era una obligación de los padres prescrita por la Iglesia y por las leyes civiles, porque educar es alimentar, nutrir el cuerpo y el alma. "En la lengua francesa del siglo XVI, 'nourriture' quiere decir educación" (p. 19). De allí que todo lo que hace a la función educativa sea una tarea que asume la población toda; así, en los pueblos y aldeas, es el conjunto de los jefes de familia quien elige al maestro, lo contrata, lo inspecciona y lo remueve, en caso necesario. "Si la plaza de maestro de escuela está vacante, la comunidad lanza un llamado a los candidatos, fijado en las parroquias de la región o leído desde el púlpito por los sacerdotes. Solamente son admitidos a presentarse los candidatos que son buenos católicos y de buena moral. Los más sabios de la comunidad, el párroco, el señor, el notario, algún labrador, examinan a los candidatos sobre sus capacidades... Finalizado el examen, la asamblea de habilitantes convocada para el domingo después de la misa parroquial, procede a la elección. Algunas regiones son clericales y allí el parecer del párroco predomina... En otras provincias la comunidad se reserva el derecho de elegir ella misma su maestro de escuela y el sacerdote apenas si es consultado. Todo el mundo está presente. El día de la elección del maestro de escuela, no se falta a la asamblea general" (p. 79).

El rey de Francia, como padre de sus súbditos y jefe de todas las familias de su reino, no puede desentenderse de la educación de los niños, si bien el tener escuelas no es una de sus atribuciones. Pero hay importantes razones que llevan al monarca a velar por la educación. "La primera es su cualidad de rey cristiano: él ha jurado defender la Iglesia Católica, promover la instrucción religiosa, forma parte de sus deberes... El triple interés de las familias, de la religión y del orden político determina al rey de Francia a ocuparse de la educación" (p. 81) y al cumplir esa misión, nos dice el A. que el rey no invoca la "dignidad de la persona humana" sino el bien común (p. 81). "La educación antigua es política; es el aprendizaje de la vida en sociedad; está ordenada al bien común de la ciudad. Ella tiene en menos el desarrollo de las capacidades, si ello no sirve a 'los asuntos públicos'" (p. 307).

Aquella sociedad, era una sociedad aún cristiana y la Iglesia cumplía una función pedagógica decisiva, que es puesta de manifiesto por Viguerie, quien agrega que: "La Reforma católica es una gran empresa de enseñanza" (p. 41). No basta creer. "Es necesario creer 'explícitamente'". Es necesario creer "distintamente". Y la gran novedad en el programa reformador será el catecismo. Quizás un síntoma de la disolución de la sociedad moderna sea que en vísperas de la Revolución, se percibe en los Colegios "signos evidentes de una decadencia de la enseñanza catequética" (p. 52). Otra novedad vinculada a la tarea de la Iglesia es la multiplicación de congregaciones de sacerdotes y de religiosas dedicadas a la educación. "Las congregaciones son las escuelas normales del Antiguo Régimen" (p. 61). Pero el A. indica que cambios importantes se producen a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII: "En ese preciso momento, asistimos a una crisis de la educación tradicional" (p. 308), que no es sino un aspecto de la crisis estudiada ya por Paul Hazard. Para Viguerie hay dos especies de cambios: unos, afectan a la disciplina que se relaja; y otros, a la substancia de la enseñanza. La causa más pro-

funda de esas transformaciones la encuentra en la nueva teoría del conocimiento, de base cartesiana y jansenista, al negarse, por un lado, el contacto entre el pensamiento y las cosas, y por otro, al concebir al espíritu humano sumergido en las tinieblas de la corrupción de la naturaleza. Así, "el método y el pedagogo no son solamente útiles; son indispensables... La pedagogía moderna no se impone si no es desvalorizando la inteligencia" (p. 313).

Sin embargo, esos cambios, con ser tan profundos, no lo han sido tanto como los experimentados por la actual generación. El A. nos dice en su introducción: "Yo me he sentido muy próximo a la gente de aquel entonces. Después de todo, la educación recibida por los hombres de mi generación no ha sido tan diferente de la de ellos. Nosotros hemos aprendido el mismo catecismo que ellos, el mismo código de cortesía, las mismas letras clásicas. Si nos fuera posible convertirnos nuevamente en escolares, probablemente nos sentiríamos menos extraños en las escuelas de la antigua Francia que en las que estudian hoy día nuestros hijos" (p. 11).

MARIA ESTELA LEPORI DE
PITHOD

FRANCISCO RUIZ SANCHEZ.
Fundamentos y fines de la educación, Instituto de Ciencias de la Educación, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1978, 397 pgs.

Toda vez que empleamos el término "educación", nos estamos refiriendo a una actividad específica y privativamente humana, que supone un sujeto en el cual se realiza y un término hacia el cual se dirige la acción correspondiente. Por ello, toda especulación filosófica acerca del factum educativo supone la dilucidación de dos grandes temáticas: la fundamentación antropológica y la normativización axiológica de la educación, lo que nos da su **sentido** o **significado**. Claro está que un análisis de este tipo especula so-

bre nociones que el hombre común da por supuestas. Así, si la educación es un hecho de la vida cotidiana, parecería vano preguntarse sobre su necesidad o posibilidad. Sin embargo, ¡cuántas teorías y sistematizaciones contemporáneas se han construido sobre la respuesta a este tipo de preguntas! Si ante cada propuesta educativa preguntásemos: qué concepto de hombre lleva implícita; qué fin quiere lograr, nos evitaríamos muchos de los problemas que actualmente demandan los esfuerzos de docentes y pedagogos, comprometidos las más de las veces con teorías confusas o equívocas que sirven de trasbordo ideológico inadvertido. En esto reside precisamente la utilidad de la Filosofía de la Educación; pues ella es la disciplina que nos permite responder a estos interrogantes ante cada definición, planificación o sistematización educativa: ¿qué tipo de hombre quiere educar y para qué?

La obra que comentamos se dirige a la resolución de este tipo de problemas y su objeto es, seguramente, como dice su título, dar "fundamentos", lo que significa etimológicamente —**fundus**— echar las bases, construir los cimientos que sostengan con firmeza la construcción posterior.

El profesor Francisco Ruiz Sánchez es vastamente conocido entre quienes se dedican a esta especialidad, y desde hace algún tiempo sus trabajos son, para estudiantes y para especialistas, de consulta obligada sobre temáticas tales como la de la educabilidad, fines de la educación, estructuración de la temática pedagógica, etc. Profesor titular de Pedagogía y Director del Instituto de Ciencias de la Educación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, becario del CONICET y autor de numerosos trabajos, Ruiz Sánchez nos ofrece en **Fundamentos y fines de la educación** una síntesis excelente del resultado de años de fecunda investigación.

La primera parte de esta obra trata sobre los fundamentos antropológicos de la educación en sus aspectos individuales, sociales y éticos. Adviértase que, metodológicamente, quien se ocupa de esta temática no debe realizar

una antropología, sino que debe recurrir al sistema filosófico por el que se ha optado para tomar del mismo una antropología ya elaborada desde la cual fundamentar la educación. Esto es claro en la estructura que sigue el A. en esta primera parte, en la que evidencia —como en toda la obra— su adhesión por el realismo tomista, limitándose a explicitar aquellas características del hombre que le son más útiles para analizarlo como sujeto de educación. Si bien sólo se trata de distinciones de razón, creemos que hubiese sido muy útil sacar de una manera más explícita las consecuencias pedagógicas de cada una de las categorías o características antropológicas estudiadas. Vemos que ante determinadas cuestiones, el A. evita la incursión en campos de los que él mismo se excluye —"excede los marcos que nos hemos propuesto"— en una distinción epistemológica que para nosotros no es muy clara, ya que es muy fácil confundir los ámbitos propios de la Filosofía con los de una pedagogía que —este es el caso— ofrece una fuerte orientación filosófica. Así, según que el A. escriba como pedagogo o como filósofo de la educación, algunas cosas faltan y otras sobran. Tal es lo que sucede concretamente cuando se refiere —es para nosotros nada más que un ejemplo— al hombre como ser libre o como ser falible. ¿Cuáles son las consecuencias educativas prácticas de considerar al hombre como ser libre? Esto es de suma importancia para cualquier docente, ya que la respuesta le está condicionando, cuando no determinando, buena parte de su didáctica. Y la causa última de la falibilidad es de tal importancia para la educación que está determinando su mismo fin. Todo esto dicho sin menoscabo de la obra, que consideramos lo mejor que se ha escrito sobre el tema en nuestro país, donde cualquiera se cree con derecho de opinar (y lo que es más grave, de publicar) sobre una materia cuyo conocimiento a los especialistas nos demanda años de estudio.

La segunda parte de la obra, **Los fines de la educación**, contiene buena parte de un trabajo del mismo nombre que publicara anteriormente el A.

En el mismo se advierte la coherencia fundamental que debe existir entre una concepción antropológica, los fines del hombre y los fines de la educación, ya que éstos dependen de aquéllos. Aquí se trata con acierto la distinción entre fines universales y fines diferenciados, atendiendo a los caracteres comunes y a los singulares que hacen al mismo tiempo del hombre miembro de una única y misma especie y un individuo —aún más, una persona— absolutamente original, no equivalente e irreductible.

Se encuentra aquí asimismo la explicación del fin de la educación como **plenitud dinámica**, la acertada expresión del A. que se adecua tan bien al **status virtutis** que Santo Tomás postula en su conocida definición, cuyo logro posibilita al educando conducirse libre y rectamente en todas sus dimensiones relacionales.

Las obras que conocíamos del A. —y que por otra parte utilizamos en nuestras cátedras— no siempre eran de fácil lectura, advirtiéndose en algunas de ellas una tendencia —que nosotros llamaríamos "cayetanista"— a realizar excesivas subdivisiones de las cuestiones. Ello en gran parte ha sido superado en esta obra, que ha sido escrita en un estilo coloquial que facilita su comprensión para el público no especializado. Se trata, en síntesis, de un libro muy bueno que aparece en un momento muy oportuno, ya que no dudamos que será de gran utilidad, sobre todo como bibliografía fundamental para esta temática en los cursos de perfeccionamiento docente. Es de esperar que se tomen las medidas necesarias para que ingrese a la circulación comercial y no se quede en el decepcionador anonimato que padecen buena parte de las publicaciones universitarias en nuestro país.

JUAN CARLOS P. BALLESTEROS

VARIOS, **Actas de las Primeras Jornadas Universitarias de Filosofía de la Educación**, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de Entre Ríos, Paraná, 1978, 238 pgs.

La educación es una de las actividades más nobles que existen, pues

Partiendo de esta triple significación del concepto que nos ocupa analizaremos cómo éste supone una serie de fundamentos antropológicos. Así, la necesidad de la educación, nos habla de la indigencia, falibilidad, debilidad de la voluntad del hombre, etc. De igual manera sucederá con la posibili-

Las homilías y meditaciones, para constituir un sólido alimento espiritual, deben ofrecer no las "quaestiones disputatae" ni las opiniones más o menos peregrinas de los teólogos,

Incluso cuando el A. debe hacer referencia a las verdades dogmáticas de una "cristología descendente", no deja de referirlas —como quien se excusa— a la que denomina con cierto retintín contestatario "la teología tradicional y oficial de la Iglesia" (p. 39), "el magisterio oficial" (p. 66), la "doctrina oficial" (p. 77). El preferiría li-

En este libro el A. presenta algunos aspectos, lo bastante variados como para permitir una mejor comprensión del Islam (v. gr. "el Corán y el pensamiento musulmán", "elementos de formación religiosa en el Islam", "el Oriente que ora", etc.). Sus análisis se basan en una documentación constituida por textos, ya sea del Corán ya de los autores tradicionales más autorizados del Medioevo islámico. Ha buscado precisión y mesura, con la intención de ser lo más objetivo posible, tratando de rectificar la idea que los misioneros se hacen a veces de los musulmanes. Su concep-

ción del apostolado entre los musulmanes corre por cauces bien realistas, lejos de toda agresividad malsana, y esto no como efecto de una especie de tolerancia vaga, dispuesta a todas las conciliaciones y cansada de la lucha por la verdad total, sino con vistas a romper con los prejuicios que los musulmanes tienen frente a los cristianos, o mejor, frente al Cristianismo, siempre en orden a mejor lograr su conversión.

Quisiera destacar una afirmación en torno a la cual giran todos los capítulos: el Islam está ante el cristianismo desde hace catorce siglos. Se ha instalado, en parte, sobre su dominio territorial e intelectual. Presenta en su sistema doctrinal y en su vida espiritual numerosos elementos emparentados con el cristianismo y de los cuales éste reivindica la plenitud de verdad y la significación de vida. Ahora bien, los puntos débiles de la doctrina islámica son principalmente dos: uno filosófico-teológico y otro histórico-teológico.

En cuanto al primero: según los musulmanes, la inteligencia debe reconocer y proclamar la Unicidad Divina de tal manera que ésta implique, al mismo tiempo, la afirmación de una trascendencia separada y de la inaccesibilidad de Dios. Ningún favor divino puede hacer al hombre "capax Dei", y la creación testimonial, por su misma existencia, la separación con el Creador y la negación de cualquier analogía con Él. Los hechos y las creaturas son como "mónadas" cerradas y yuxtapuestas que Dios crea y recrea de segundo en segundo, y los acontecimientos se suceden desvinculados y sin otra razón que el impenetrable querer de Dios. Finalmente, las leyes naturales no existen; las creaturas, incluso aquellas dotadas de razón y voluntad, no ejercen ninguna verdadera causalidad. Las consecuencias de esta tesis son fáciles de ver.

En cuanto al segundo: el Corán reconoce al judaísmo y al cristianismo como religiones reveladas, pero impugna la autenticidad de sus Libros Sagrados, al menos en su estado actual; por lo menos, la de los pasajes sobre los que esas religiones se apoyan para no reconocer la misión de

Mahoma, y por tanto para rechazar su enseñanza. Tal la segunda derivación del Islamismo. Usando las palabras de Santo Tomás podemos decir que aquél "introdujo entre lo verdadero muchas fábulas y falsísimas doctrinas" (C.G.I., 6). La fisonomía de Cristo que aparece a través de los textos del Corán no es clara. Y el Islam posterior, que venera profundamente a Cristo como profeta y Mesías (pero siempre negando y rechazando su divinidad), se formará de Él una fisonomía extraña e irreal; Cristo será una especie de monje errante intemporal e inconsistente; además, según el Corán, no murió crucificado sino que Dios lo llevó directamente al cielo. Asimismo, en ninguna parte del Corán se habla de una "Iglesia" fundada por Cristo y destinada a continuarla, si bien concede que Jesús tuvo discípulos.

Así pues el Corán conoce algunos elementos de la doctrina cristiana, pero no hace una descripción precisa del "hecho" cristiano en sí mismo, en su naturaleza profunda, sino que "desfigura totalmente la enseñanza del Antiguo y Nuevo Testamento" (S. Tomás, C.G.I., 6); y deja de lado, como si no existiera, la realidad integral de la Iglesia, conjunto coherente y organismo vivo en el que se perpetúa la vida y la obra de Cristo.

El A. afirma que un examen más atento, un estudio más serio de la historia, enseñará a los musulmanes que hubo siempre —y desde el principio— una Iglesia la cual, sin sacrificar ni simplificar nada, reproduce todos los rasgos que caracterizan la vida, la doctrina y la obra de Cristo, tal y como los Evangelios los presentan; el Evangelio que la Iglesia tiene en la mano, en las versiones en que lo lee, y cuya autenticidad —en el sentido en que siempre lo ha afirmado Ella— se hace cada vez más cierta por los trabajos de los mejores investigadores, y pese a todas las hipótesis y opiniones de los racionalistas que se han propuesto destruirlo.

En nuestros días, el Islam está despertándose de un largo letargo y no es un adversario despreciable. Los aspectos del Islam presentados en las páginas de este libro, bastan para mostrar que en él existe un profundo

desconocimiento de la realidad. Esta es la idea central que hay que subrayar en la presente obra, y que ha de dirigir toda su lectura.

Para completar el conocimiento de este original autor y su libro, se puede recurrir a otra obra suya publicada por "Patmos" bajo el nombre de: "Cristianismo e Islam", donde se encuentran capítulos selectos de este excelente libro, así como de su otro trabajo: "María y el Islam".

GUILLERMO SPIRITO

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 1er. Año de Teología.

NICOLAI BERDIAEV, *El sentido de la historia*, Encuentro, Madrid, 1979, 197 pgs.

B. nació en Kiev en 1874, en el seno de una familia de tradición militar. En 1898 fue arrestado y deportado, por pertenecer a un círculo socialista. Simpatizó al principio con el marxismo, pero pronto sintió la necesidad de una revisión filosófica del mismo, para lo que se sirvió de las ideas neokantianas entonces en boga. Una vez superado este estadio, pasó al realismo religioso, sobre todo bajo la influencia de Soloviev. En 1922 fue expulsado de la Rusia leninista, viviendo en el exilio, primero en Berlín y luego en París, donde murió en 1948. Aun cuando no compartimos su visión filosófica, tributaria del existencialismo, nos parece benemérito en el campo de lo que podríamos llamar "historiosofía". B. ha estudiado los orígenes, la razón de ser, las leyes, el sentido y la finalidad del drama de la historia, tomando como modelo las primeras teologías de la historia, el *Libro de Daniel*, y la *Civitas Dei* de San Agustín.

1. Cristianismo e historia

Según B., la comprensión del sentido de la historia escapó al **mundo griego**. El espíritu griego habría percibido el universo de un modo estático, cultivando una especie de contemplación clásica de las proporciones del cosmos y considerando la historia como un círculo que se repite eternamente, sin origen ni fin. En un sentido semejante la **mentalidad hindú** ha-

bría contrapuesto lo "histórico" a lo "metafísico", de modo que el distanciamiento de la realidad histórica constituiría una condición de pureza intelectual y moral. Griegos e hindúes serían los representantes del monismo ario. El **pueblo hebreo**, por el contrario, fue escatológico, concibiendo la historia como un proceso de salvación que tiene su génesis y su apocalipsis.

El **mundo cristiano** resulta ser el punto de confluencia de todas las revelaciones de la humanidad, las del mundo judío con su predilección por la historia, y las del mundo griego, adherido a la contemplación. En la historia se une lo temporal y lo eterno, lo histórico y lo metafísico; la historia terrenal se conjuga con la celestial, sin excluir aquella un elemento dramático, de enfrentamiento de dos ciudades.

2. El proceso de la historia

En opinión de B. la historia comienza en el mismo Dios. "Se trata de un prólogo que se desarrolla en el cielo, como aquel con que comienza el Fausto de Goethe" (p. 45). Esta expresión que podría ser entendida correctamente, no es bien explicada por el A. Para B., Dios mismo es historia; en el seno de la Trinidad se desarrolla una tragedia interior. El Hijo de Dios sería el núcleo central de esa tragedia, así como de la tragedia y del destino del mundo, según lo muestra su crucifixión en el tiempo. La tragedia de Dios que salva al mundo se sitúa para B. en el corazón mismo de la vida divina. Aun cuando esta visión de la historia sea inaceptable, lo que de ella podemos retener es que "para construir una metafísica de la historia es indispensable partir del supuesto de que lo 'histórico' se sumerge en la eternidad y hunde sus raíces en ella... La historia no es otra cosa que una profunda interacción de la eternidad y el tiempo, la irrupción ininterrumpida de aquella en éste" (p. 68).

Fuera de esta reserva, el análisis que hace B. del proceso histórico es ciertamente formidable. Para él, el **Medioevo** es un momento culminante de la historia. "El monje y el caballero fueron justamente los modelos de

lo que debe ser una personalidad verdaderamente humana" (pp. 113-4). El Medioevo, reuniendo todas las fuerzas espirituales del hombre, forjó la personalidad humana a través de los modelos del monje y del caballero. Así dio consistencia a la libertad humana.

Sin embargo, según B., el Medioevo en cierto modo fracasó: "La teocracia no fue realizada y tampoco podía ser implantada por la fuerza" (pp. 114-5). No compartimos este juicio tan tajante, contradictorio al parecer con el párrafo anterior. Pero lo que hay que retener con el A. es el resultado positivo del Medioevo: el hecho de haber sabido reunir las fuerzas espirituales del hombre.

La próxima etapa es el **Renacimiento**. El florecimiento creador de esta época se hizo posible en la medida en que había sido preparado por el esplendor medioeval. "Si el hombre no hubiese frecuentado la escuela ascética, que favorecía el ahorro de energías, no hubiese entrado en la época del Renacimiento con tanta audacia y fuerza creadora" (p. 114). B. distingue dos Renamientos. El primero de ellos, el de Francisco de Asís, Dante y Giotto, puede ser llamado Renacimiento medieval cristiano. Es quizás uno de los momentos más extraordinarios de la cultura espiritual de Europa. A medida que nos separamos del Medioevo se va abriendo paso el segundo Renacimiento, ahora con ciertos ribetes anticristianos. El hombre quiere hacer la experiencia de la libertad. Y como aún está muy lleno de riqueza interior —por causa del reservorio medioeval— es capaz de producir obras magistrales, al estilo de Miguel Ángel. Sin embargo, no en vano el hombre se va alejando de sus fuentes de energía. La ciencia, la política, el arte, se hacen cada vez más autónomos, en un firme proceso de secularización. Hasta la religión se seculariza. "El paso de la historia medieval a la profana supone una especie de viraje desde lo divino a lo humano... No es sólo una liberación de las energías, sino también una superficialización de las mismas, un pasar del centro a la periferia" (p. 119). El Renacimiento exalta al hombre natural, no al hombre espiritual que cultivó la Edad Media, calca-

do este último sobre el nuevo Adán. A pesar de ello, el Renacimiento, sobre todo en Roma, mantuvo muchos elementos cristianos, en rara simbiosis con elementos paganos; en esto se diferenció netamente del Renacimiento alemán, el cual condujo, en última instancia, a la rebelión protestante.

El paso del primer Renacimiento al segundo es el paso gradual de la cultura cristiana a la cultura clásica. El cristianismo sólo puede crear una cultura simbólica. Ahora bien, las realizaciones simbólicas son siempre imperfectas, pues presuponen una forma o modelo trascendente, inalcanzable. Esta imposibilidad de lograr la perfección formal se nota con singular fuerza en el Quattrocento. La imperfección de la forma terrena es un feliz fracaso, un signo sacro y sacramental porque nos remite a una perfección que no es de este mundo. Compárese si no la arquitectura gótica con la clásica: ésta alcanza, por ejemplo, una perfección acabada en el Partenón; en cambio la arquitectura gótica está transida de nostalgia, se lanza implorante hacia un cielo al que no llega a tomar y poseer.

La época del Renacimiento está en estrecha relación con el **Humanismo**. Humanismo es celebración del hombre, colocación del hombre en el centro del universo, rebelión del hombre. Pero, paradójicamente, de un hombre que pasa de la interioridad a la periferia de su ser. No ya el hombre hecho a imagen de Dios, sino un hombre mundano. "El humanismo inaugura así la dialéctica que lo lleva a su propia autodestrucción" (p. 127). De hecho el humanismo humilló al hombre, lo desconectó de sus orígenes y lo cerró a su destino trascendente. El hombre humanista es un hombre de la tierra, un hombre reducido. "La autoafirmación del hombre conduce a la autodestrucción del hombre y el libre juego de las fuerzas humanas no ligadas al fin supremo lleva al agotamiento de las energías, creadoras" (pp. 127-8).

Luego viene el llamado **Iluminismo** del siglo XVIII, bien concatenado con el Renacimiento y el Humanismo. Es la época de la razón, de las luces. A

pesar de todas sus declamaciones, esta época se caracteriza por la ceguera de la razón "ilustrada", fruto de su ruptura con aquello que trasciende lo humano. El siglo de las luces, no obstante su ilimitada fe en la razón, ya no posee el entusiasmo del hombre renacentista.

La **Revolución Francesa** sólo es comprensible si se la coloca como un eslabón del dinamismo antropocéntrico. "Es uno de los momentos esenciales de la autoafirmación humanística del hombre" (p. 130). Lo que durante el Renacimiento había acontecido en la ciencia y en el arte, durante la Reforma, en la vida religiosa, y durante la época de las luces, en la esfera de la razón, se traduce acá en el campo de la acción colectiva. Sin embargo esa misma Revolución que en el 89 exaltó los derechos del hombre, en el 93 negó todos sus derechos y libertades.

Arribamos así a la época del **Maquinismo**. Para B. la introducción de la máquina es un hecho revolucionario. Antes el hombre estaba ligado orgánicamente a la naturaleza y vivía en armonía con ella. Si bien es cierto que la máquina lo liberó de la servidumbre de la naturaleza, desde otro punto de vista lo encadenó a una nueva esclavitud. El hombre comenzó a subordinarse a la naturaleza artificial que él mismo había creado, y esto lo fue despersonalizando. El hombre, que no había querido someterse a lo subhumano, acabó sujetándose a lo subhumano. En relación con este tema cabría aludir aquí al hermoso apéndice de este libro sobre la relación entre "cultura" y "civilización". El A. hace suya la idea de Spengler de que la civilización es el destino fatal de toda cultura. El paso de la cultura a la civilización es un signo de decadencia, es el paso de la contemplación a la voluntad desenfrenada de "vivir", de organizar la vida. La cultura —como la misma palabra parece indicarlo— está ligada al mundo del culto, de lo sacro; la civilización se relaciona más bien con la "desvinculación" del hombre. La civilización no es simbólica, ni jerárquica, ni orgánica, sino realística, democrática, mecanicista. Cuando se sale del mundo orgánico se pasa indetectiblemente al estado mecánico, del

que la máquina es la expresión más evidente.

Finalmente, el **Marxismo**, en donde el hombre acaba su proceso de autodestrucción. En nombre del reino sobrehumano del colectivismo se instaura un régimen de crueldad con el individuo. El socialismo nace sobre el mismo terreno del individualismo; sólo que el hombre aislado, aterrorizado, busca amparo en lo colectivo. El marxismo es de inspiración judía, es una forma corrupta de mesianismo. "La exigencia hebrea de una bienaventuranza terrena encontró una nueva expresión... a través del socialismo de Marx" (p. 85). Los judíos, luego de negarse a aceptar un Mesías crucificado, exaltan ahora a un falso Cristo, a un Anti-Cristo. Con esta ocasión cita el A. la lapidaria afirmación de León Bloy: "Los hebreos sólo se convertirán cuando Cristo descienda de la cruz, y Cristo sólo puede descender de la cruz cuando los judíos se conviertan" (cit. p. 96). Cristo —y el cristianismo— no se ha realizado en el mundo, ha fracasado, porque los sufrimientos del mundo continúan; la venida del Mesías debería haber solucionado los problemas temporales, debería haber terminado con todo dolor e injusticia. La esperanza mesiánica no puede ya recaer en Cristo sino en un nuevo mesías: el pueblo judío.

Marx, "que era un hebreo muy típico" (p. 85) transfiere a una clase determinada la idea mesiánica del pueblo hebreo como pueblo elegido. "Todas las características del pueblo elegido, todos los rasgos mesiánicos, vienen transferidos ahora a esta clase, todo el dramatismo, la pasión y la intolerancia que antes existieron en el pueblo de Israel pasan ahora al proletariado" (p. 86). Cristo no colmó las esperanzas de ese pueblo, en busca de un reino terreno temporal. Marx puede llevar esa frustrada esperanza a su cumplimiento, "el sueño socialista del paraíso terrestre, realizado no ya a través del Mesías, sino de la clase mesiánica, que es el proletariado" (p. 93). Y no sólo el marxismo sino también su aparente antagonista, el capitalismo liberal, es de inspiración judía: "La fijación materialista en este

mundo, presente en el capitalismo de Rothschild y en el socialismo de Marx es de procedencia hebrea... y en torno a ella hierven las pasiones y la lucha sangrienta" (p. 98).

Sin embargo el marxismo ha traído, según el A., un gran beneficio. "A nuestro modo de ver, el mérito negativo de este sistema es muy grande, porque aniquila todas las corrientes inconexas, semiideológicas, que han venido formándose en los siglos XIX y XX, y plantea un dilema radical: o entrar en comunión con el misterio del no-ser y hundirse en este abismo, o retornar al misterio interior del destino humano y volver a las tradiciones y a los sagrados valores interiores" (p. 23).

Muchos aciertos más podríamos añadir, como por ejemplo, su excelente capítulo sobre la "teoría del progreso" (cf. pp. 165-182), pero nos excederíamos en nuestro cometido.

El A. no quiere dejar en nuestros labios el sabor del desaliento. Según él, la Europa humanística ha tocado fondo. Los ideales antropocéntricos de la Revolución Francesa se han derrumbado, demostrando su inanidad. "El hombre llega al final de este período profundamente desilusionado, desintegrado, dividido y agotado en su capacidad creadora" (pp. 159-160). Entramos ahora en la noche de una nueva edad media. Por eso el hombre de hoy se asemeja tanto al del final del mundo antiguo. El hombre va comprendiendo que su liberación sólo se hará posible en el grado en que se sujete a algo que lo trascienda. Evidentemente este libro, a pesar de haber sido escrito hace casi cincuenta años, no ha perdido un ápice de su actualidad.

P. ALFREDO SAENZ

NICOLAS BERDIAEV, *Una nueva Edad Media*, Lohlé, Buenos Aires, 1979, 165 pgs.

Agradable sorpresa la reaparición de esta obra, traducida de la versión francesa ("Un nouveau Moyen Age") por Ramón Alcalde.

El notable autor ruso realiza en ei

presente trabajo una admirable exposición del proceso decadente de la historia de la humanidad, analizando profundamente y con claridad las causas del mismo, para culminar con la tesis de que, dada la situación de caos, confusión y desorden espiritual, moral, político y económico que reina en la época contemporánea, estamos ante la aparición de una nueva era, que el A. llama "una nueva Edad Media".

Primeramente describe con precisión lineal el movimiento de degradación iniciado a partir del Renacimiento, que si bien en un primer momento es bueno y se alimenta de la savia cristiana —especialmente en el llamado primer Renacimiento—, lleva en sí raíces de destrucción, por comenzar la ruptura del orden jerárquico y piramidal que imperaba en el esplendor medieval, donde lo teológico era la cima hacia la cual se orientaba toda otra actividad humana, el núcleo que sustentaba a toda la sociedad y a todo el hombre.

Hay en la época renacentista una especie de desbocamiento de las fuerzas humanas. El A. insiste casi obsesivamente en el hecho de que en ese período, y especialmente a través del Humanismo, bulle un deseo impulsivo de dar total libertad a la fuerza creadora del hombre. El hombre pierde su centro espiritual, su ordenación a Dios y entonces gira sobre sí mismo; así sale de lo profundo y pasa a lo que es meramente superficial. De esa manera el Humanismo no elevó al hombre, pese a que liberó sus energías, sino que espiritualmente lo vació y lo degradó. La actividad creadora del hombre se desplegaba ya plenamente en el catolicismo medieval unida a las fuentes espirituales de la vida humana. El Humanismo, pretendiendo engrandecer al hombre, lo privó de su semejanza divina y lo sometió más bien a la necesidad natural. Es cierto que hay que distinguir etapas: "El Humanismo, en sus comienzos, se hallaba próximo aún al cristianismo y se abrevaba en dos fuentes: la antigüedad y el cristianismo. Y sólo fue creador y resplandeciente en sus resultados en la medida en que mantuvo la proximidad con el cristianismo" (p. 20).

Así poco a poco la historia huma-

na comienza a recorrer el surco optimista abierto por el Humanismo y el Renacimiento. Y de este modo van surgiendo la Reforma protestante, la Revolución Francesa, el positivismo, el socialismo, males todos que no son sino consecuencias de aquéllos y a la vez síntomas del agotamiento de las fuerzas creadoras. El hombre perdió el ascetismo religioso y así fue perdiendo su identidad personal. Y en lo que atañe a lo social desembocó o en el individualismo de Nietzsche o en el colectivismo abstracto de Marx, ambos engendrados por la separación del hombre de los fundamentos divinos de su vida y su escisión de lo concreto.

En el siglo XIX aparece repentinamente la máquina, que perturbó la vida del hombre y todo su ritmo orgánico. Nació así el capitalismo liberal con sus nefastos frutos. El arte rompió definitivamente con la Antigüedad y comenzó a orientarse exclusivamente hacia el futuro. El arte futurista encuentra una expresión acabada en el cubismo de Picasso, que desmembra el cuerpo del hombre y trastorna su identidad artística. También la poesía futurista descompone el alma humana. En lo intelectual aparece la gnosología crítica como una especie de cubismo; también ella desmembra en categorías al organismo del conocimiento humano, señalando en cierta manera el fin del Renacimiento pues con ella muere el espíritu renacentista de la superabundancia creadora.

Culminando su brillante análisis, el A. atisba en un horizonte no lejano al posible comienzo de una nueva Edad Media, porque los principios espirituales de la época moderna están gastados y agotadas sus fuerzas vitales; la historia pasada ha llegado a su ocaso, el astro declina y nos acercamos a la noche. En nuestra época B. advierte cierta semejanza con la situación llena de penumbras que conoció la humanidad en el crepúsculo de la edad antigua y antes de que naciera la Edad Media. Pero esta noche actual que se cierne tiene el valor de descubrir los velos de tanta mentira y de presentar la verdad desnuda, permitiendo discernir lo bueno de lo malo. Ese es el sentido maravilloso de

esta noche que nos muestra realidades nuevas y simples. Sin embargo, así como la puesta del sol de la Antigüedad fue acompañada por trastornos y catástrofes, de manera semejante el comienzo de estos nuevos tiempos ofrece abundantes pruebas de barbarie. Pero también en medio de ese naufragio B. advierte la obra siempre admirable de la Divina Providencia.

No se trata, naturalmente, de volver al mundo antiguo ni siquiera a la Edad Media, ya cronológicamente caducados. El llamado a una "nueva" Edad Media es el llamado a la restauración de los espíritus, a la renovación de las conciencias, a la recuperación del núcleo espiritual, a la reconquista de Dios, porque "allí donde no hay Dios, tampoco hay hombre" (p. 63). La neutralidad es imposible puesto que a la religión del Dios viviente se le opone la religión de Satán, la religión del Anti-Cristo. Por ello esta nueva época, en todos sus aspectos, estará signada por la lucha religiosa, lucha aguda entre la religión de Dios y la religión del demonio. De ahí el papel preponderante de la Iglesia, pues es Ella la que nuevamente deberá convertirse en una fuerza transfiguradora e iluminante de toda la vida, primero en el interior del hombre, para desde allí refluir hacia la transformación de toda la vida de la sociedad. Época trascendental: "En el presentimiento de la noche hay que armarse espiritualmente para la lucha contra el mal, aguzar las facultades para discernirlo, elaborar una nueva caballería" (p. 95).

Ojalá el mundo entero recoja este mensaje, pero en especial aquellos que por ser "levadura y sal de la tierra", según las palabras de Cristo, tienen la obligación de colaborar en la transfiguración de la historia.

PEDRO EMILIO ROJAS

Seminarista de la Diócesis de Gualeguaychú, 3er. Año de Teología.

TEODORO HAECKER, *Virgilio, padre de Occidente*, Ed. Gherisí, Buenos Aires, 1979, 149 pgs.

Ha llegado a nuestras manos la reedición de esta notable obra que pre-

senta la "Pequeña Biblioteca de Filosofía del Derecho", dirigida por el Dr. Carlos R. Sanz. Aparece precisamente en coincidencia con el centenario del nacimiento de su benemérito autor.

Lo habíamos leído en nuestras mocedades, y ahora lo hemos podido saborear. No en vano la Eneida fue a lo largo de dos milenios la única obra profana que, junto con la Biblia, sirvió como libro de cabecera para muchas generaciones. Nunca olvidaremos aquellos versos suyos, quizás los más sonoros de la literatura universal: **In-fandum, regina, iubes renovare dolorem.**

1. El poeta

Virgilio se caracteriza por lo que Haecker llama "una proporción lírica para el lenguaje... es poeta desde la raíz de su ser" (p. 51). El autor de las *Bucólicas* expresa la alegría del poeta primitivo ante la magia de la palabra resonante y armoniosa; sus versos se elevan hasta la dación de los "nombres" ya que poner nombres a las cosas es una de las maneras más altas de participar en el poder creador de Dios. Virgilio no es sólo un cincelador del idioma, como prefería serlo Horacio. Según escribía a un amigo, daba a luz la primera redacción de su obra como una osa recién parida a sus cachorros: ésta los lame tiernamente y con suaves presiones y masajes va dando a esos seres aún monstruosos la forma propia del oso.

Haecker señala cómo en un solo verso de Virgilio está todo Virgilio. Es una característica de la gran poesía expresar algo creado que se trasciende a sí mismo, llegar no sólo a la plenitud sino al desbordamiento, que está más allá de la mera inteligencia. Por otra parte, agrega el A., sólo es maestro el que sabe poner puntos, elemento de la maestría. "Ambos, el punto y el desbordamiento, se dan en Virgilio. **Ecce poeta!**" (p. 83).

El que toca la belleza toca en cierto modo la bondad y la verdad. Dios es verdadero, bueno y bello; por eso la obra del poeta se autotranscende, hay en ella algo de absoluto e imperecedero. El poeta tiene mucho que ver

con el filósofo y el teólogo. La pasión fundamental de Virgilio se dirigió a la **res** misma en su plasticidad sensible. Es el poeta que añora la filosofía y esa añoranza sirve para su perfección poética. Ser poeta es ser revelador del esplendor y de la gloria de las cosas; **splendor veritatis**: el esplendor es la belleza, la verdad es la cosa que da consistencia al resplandor. "Por eso ha hablado, como poeta, el lenguaje del realista humilde, del 'tomista', lenguaje en que sólo lentamente va transparentándose la verdad primordial de que: el lenguaje nació y nace y nacerá del Logos, **per saecula saeculorum**. ¡Para el hombre y su poeta comienza con un balbuceo prelógico y acaba —¡si tanto el poeta como el lenguaje llegan a un buen fin!— en un aleluya supralógico!" (pp. 45-46). Virgilio se eleva desde las palabras comúnmente usadas hasta la gloria de la palabra pura, así como de la vaguedad del "sensus communis" brota la "philosophía perennis". "La unidad del sabio que contempla y del artista ejecutor que realiza, se verificó dos veces en la antigüedad pagana: en Grecia con Platón, que fue pensador y poeta a la manera griega; en Roma, con Virgilio, que fue pensador y poeta al modo romano" (p. 100). Necesitamos aún de su poesía, sin la cual podríamos perecer. "Los físicos dicen que el mundo perecerá por pérdida de calor; sin embargo el mundo perecerá por pérdida de belleza" (p. 130), advierte el A.

2. El labrador

Cecini pascua, rura, duces (canté pastores, labriegos, caudillos). A los pastores en las *Bucólicas*, a los labriegos en las *Geórgicas* y a los caudillos en la *Eneida*. Pero el canto de Virgilio es radicalmente telúrico. Su padre, si bien era ciudadano romano, poseía una granja y una alfarería: labrador y artesano. Virgilio nunca pudo olvidar el aura campestre, los caballos, los bueyes, las flores de los setos, las abejas, en aquella su provincia aferrada aún a las viejas costumbres de la república romana. Creció pues en contacto con la **iustissima telus**, la justísima tierra. Se nos dice que era **facie rusticana**, que tenía rostro de campesino. No es así ex-

traño que cantase al campo, don de los dioses.

Pero el campo está allí para ser trabajado. Debe ser vencido por el trabajo de la agricultura: **labor vincit omnia, labor improbus** (todo lo vence el trabajo, el trabajo costoso). Sólo el hijo de un labrador italiano, que elevó hasta la cumbre del arte más sublime su amor al campo laborable, pudo escribir las *Geórgicas*, el canto más hermoso del mundo sobre el cultivo de la tierra y de las viñas, el cuidado de la ganadería, y sobre todo de la abeja, el animal más venerado en la literatura de la antigüedad desde Platón hasta Virgilio. "Los primeros monjes de Occidente tenían como padre espiritual a San Benito y como padre secular a Virgilio... Eran Benedictinos en el orden de la gracia, Virgilianos en el orden de la naturaleza" (p. 72).

Casi todas las palabras católicas proceden de los griegos, pero hay especialmente una palabra que viene de los romanos, la palabra "cultura". Cultura une tres cosas: la materia muerta o animada, el "labor improbus" del hombre, y finalmente el fruto sazonado. Tras ello se añade la gloria de la belleza hecha palabra. Virgilio es el cantor del cultivo y de la cultura.

3. El romano

Virgilio da forma poética al mito y la historia del Imperium Romanum, en el momento de su madurez. Reclama para Roma la misión de señorear, que también es un arte. De la Roma pagana a la que cantara surgiría la Roma cristiana y el Occidente cristiano. Griegos y romanos terminarían aceptando la salvación que no vendría de ellos, sino de los judíos. El Imperium Romanum, tras haberse opuesto cruelmente al cristianismo acabó por convertirlo voluntariamente en religión del Estado, por un impulso nacido de sus propias entrañas.

Por eso hay continuidad entre el Imperium y la Cristiandad naciente. Ambrosio, un romano antiguo, de la misma madera que cualquier cónsul o edil, fue un hombre virgiliano. "Esta continuidad, a pesar de una absolu-

ta discontinuidad motivada por la revelación cristiana, es el problema del hombre virgiliano... Allí radica el hecho de que el **anima Vergiliana**, el alma más sublime de la antigua Roma, haya de reconocerse en el transcurso de los siglos unida y hermanada en Dante o en Racine o en Newman" (p. 40).

El Imperium Romanum no ha muerto. Todavía hoy subsiste, aun bajo los escombros. Por eso Virgilio sigue palpitando en nuestros días. Los romanos no se hicieron cristianos como los bárbaros vencidos, sino al contrario, como dominadores. "Yo afirmo que la más perfecta explicación interna y natural de este hecho (no hablemos aquí de la gracia) la dan Virgilio y el hombre virgiliano en la encarnación poética de Eneas, el romano ideal" (p. 87). Virgilio resalta en Eneas la **pietas** romana, el respeto y veneración por sus antepasados y también por la divinidad. Es cierto que nuestra época ha engendrado al hombre faústico, titánico, prometeico, pero tal hombre es una traición al espíritu virgiliano, una tergiversación de la romanidad. Eneas practicó la máxima: **Cede deo** (¡cede ante un dios!) con lo que ponía las bases para la virtud cristiana más poderosa: la humildad. **Paupere terra missus in imperium magnum** (llamado a gran dominio desde una tierra pobre). En el Foro Romano mugían los rebaños; en el Capitolio había espinos. Pero un dios moraba en ellos, Júpiter mismo. Virgilio, confiando en los dioses de la romanidad, puso las bases de una Cristiandad edificada sobre la confianza en el único Dios verdadero.

4. El hombre religioso

"La palabra teológica de la *Eneida* no son los muchos nombres de dioses del Olimpo; la palabra teológica de la *Eneida* es el **Fatum**" (p. 107). Virgilio no dice en qué consiste el **hado**. "No lo hace porque tampoco él lo sabe, y se honra a sí mismo por el honor que tributa a lo inescrutable. Virgilio es oscuro en el idioma más claro del mundo y anuncia con claridad, precisamente de esa manera, que habla ingenuamente del más oscuro misterio de todo ser... Titubea, pues

to que se halla próximo al origen del lenguaje de los hombres, origen que es lenguaje de la Divinidad, más aún, la Divinidad misma" (pp. 107-108). Para él, en el principio no era la acción sino el verbo. El *fatum* es "lo dicho". El ser último es un *dicho*. Fue el postrer paso del paganismo maduro: presentir oscuramente un *fatum* que es idéntico al más grande entre sus dioses, a Júpiter. Antes que algo sea hecho por los hombres, es dicho, *fatum*. "Esta es la plenitud de la humanidad virgiliana: no temer la aparente paradoja, reverenciar el misterio, es decir, creer en un *fatum* divino sin perjuicio de la libre voluntad y responsabilidad del hombre, y este doble misterio es 'cumplido' por el Cristianismo en el *beneplacitum* del Dios trino, que es espíritu y vida, en un *beneplacitum Dei* inescrutable, inaccesible como el antiguo *fatum*, pero no oscuro a causa de la noche, sino oscuro a causa de la luz, no causante del dolor por capricho, no sólo justicia perfecta, sino fuego y llama de amor" (pp. 113-114).

Eneas no regresa como Odiseo al lugar de su niñez, sino que lo abandona cual fugitivo (*fato profugus*), como Abraham debió dejar la patria de su familia. Lo abandona, conducido por los dioses, para cumplir el gran destino de su vida: la fundación de Roma; caudillo para la *gloria* de Roma. "Pero el legítimo caudillo, tal es sin duda la opinión de Virgilio después de cien años de guerras civiles, no se hace caudillo él mismo, sino que es consagrado y elegido por el *hado*; los que sin la voluntad de éste se constituyen en caudillos, son odiados en lo más íntimo del alma teológica de Virgilio. De este modo, el contenido de la *Eneida* es también una teología incoativa, indecisa, en espera del espíritu confirmador, de la cual fue capaz el paganismo en la plenitud del tiempo... Esta es la grande diferencia entre la humanidad obediencial y adventista de un Virgilio y el humanismo pálido y demacrado de los llamados humanistas del Renacimiento; aquella era un suelo fértil, que aguarda la germinación de la semilla; éste, una jardinería que se propaga con esquejes de hermosas plantas de maceta" (pp. 104-105). Un hu-

manismo vacío de teología no puede perdurar.

Junto con innumerables versos sobre el "*hado*" Virgilio dio a luz una frase admirable, la más intraducible de la *Eneida*: *Sunt lacrimae rerum*. Para comprender estas palabras es menester haber penetrado el genio del idioma. Las cosas tienen sus lágrimas; las cosas que, en realidad son todo este mundo, dirigido por el *fatum*. Las lágrimas del mundo expresan el anhelo del paganismo hecho advenimiento. Esto dice un romano nacido antes de Cristo. Y conste que no se trata de un alma afeminada —Virgilio era un espíritu varonil y valiente—; un antiguo romano podrá ser tachado de muchas cosas pero nunca de sentimentalismo. "Virgilio no es sentimental ni hay siquiera la más íntima huella de esto en él, que fue el cantor del Imperio romano en su punto culminante, el heraldo del único arte verdaderamente original del pueblo romano, del arte de dominar, arte compatible con muchos defectos y crímenes... pero de ningún modo con cualquier clase de sentimentalismo" (p. 123). *Sunt lacrimae rerum* no es una expresión sentimental sino metafísica. Virgilio es el único trágico de Roma; es trágico porque lo son las cosas, las *res*, el mundo entero. Así el espíritu romano se fue sensibilizando para las lágrimas de sangre vertidas en Getsemaní. No en vano la Edad Media consideró a este mundo como *vallis lacrimarum*. Mucho se equivoca el mundo moderno al creer ciegamente que el progreso indefinido acabará por excluir las lágrimas. "Un humanismo castrado ha querido anular el juicio formulado aún con claridad por el antiguo... Las lágrimas están justificadas en este eón; aquellas lágrimas que deben ser secadas en el próximo" (pp. 126-127).

Para la antigüedad cristiana, y también para la Edad Media, la cuarta Egloga de Virgilio fue considerada "mesiánica". Lo que allí se dice acerca del tiempo futuro supera ampliamente los confines de lo humano y va mucho más allá de Augusto y su época. Es un místico presentimiento de la historia divina de la salvación. Realmente Virgilio fue, más que ningún otro, un *anima naturaliter christiana*.

5. El padre de Occidente

Es verdad que el hombre homérico, el trágico, el platónico, el aristotélico, el lírico, el jurista romano, el político, el orador, el general, todos pertenecen a Occidente; pero entre todos ellos Virgilio es *princeps*, el poeta inmortal, la encarnación de la Roma eterna. Su principado fue siempre reconocido por los grandes espíritus de Occidente. El alma más rica de la antigüedad cristiana, San Agustín, confesaba que hasta su conversión leía cada día medio libro de la *Eneida*. San Anselmo recomendó la lectura de Virgilio. En el siglo X, Notker tradujo al alemán las *Bucólicas*. Asimismo ocupa Virgilio un lugar primordial en la vida y obra de Dante. "¿Por qué fue Virgilio su guía, y no Platón o Aristóteles? Porque en él es donde con más pureza se muestra y donde más conforme a la naturaleza está constituido el hombre natural, como han de serlo el labriego y el caudillo, lo mismo que el filósofo" (p. 148). Virgiliano fue Racine, el poeta más grande de Francia; virgiliana fue el alma exquisita del Cardenal Newman.

Como dice Alfredo Di Pietro en la presentación de esta obra, el cristianismo hereda las tres grandes corrientes de la antigüedad: el "homo theoreticus", contemplativo, que le ofreció el mundo griego; el "homo fidei", que aportó el pueblo elegido; y el "homo conditor", el fundador, que trajo Roma. "Por esté triple ingrediente con que está formado el hombre 'occidental', es decir la 'religiosidad' del hombre bíblico, la 'contemplación teórica' del hombre griego y la 'operatividad fundacional' del hombre romano, confluyen dentro del misterio de la historia como tres raíces que se conjugan en un punto determinado, para verse transfiguradas por la Buena Nueva evangélica" (p. 12).

Bienvenida, pues, esta notable obra de Haecker, especialmente recomendable para las jóvenes generaciones que cursan estudios universitarios. Util asimismo para iluminar el momento presente en que tanto se habla del *occidente cristiano*, entendiéndolo como "occidente" no ya un hogar de cultura sino una mera referencia geográfica, y por "cristiano" un vago sen-

timentalismo filantrópico. Virgilio nos trae el Occidente verdadero, el Occidente forjado en el trabajo del labriego y en la lucha del soldado, a cuya raza pertenece el monje medieval y el conquistador hispano. Un Occidente hijo de la tierra y de la Iglesia Católica y Romana.

Cerremos este comentario con las inspiradas palabras del A. en su prólogo: "En tiempos semejantes, oh amigos míos, consideremos, antes de que sea tarde, qué debemos llevar con nosotros de entre los horrores de la devastación. Pues bien: así como Eneas ante todo los penates, así nosotros en primer lugar la cruz, que aún podemos seguir usando como señal, antes de que caiga sobre nuestras cabezas. Y después: sí, lo que cada uno ame con más ardor. Pero no olvidemos a nuestro Virgilio, que cabe en un bolsillo de la chaqueta" (p. 23).

P. ALFREDO SAENZ

LOUIS JUGNET, *Problemas y grandes corrientes de la filosofía*, Cruz y Fierro, Buenos Aires, 1978, 296 pgs.

1. Decía Santo Tomás que la Filosofía no consiste en saber lo que los hombres pensaron sino en saber lo que es la realidad. De ahí que no nos parece posible se pueda hacer historia de la filosofía sin hacer filosofía, a menos de limitarse a reproducir textualmente a los autores tratados. Por eso, en orden a una mejor comprensión de este libro, juzgamos necesario dar a conocer la postura de su A. Louis Jugnet es "filósofo católico, tomista de estricta observancia" (p. 11, prólogo de Marcel de Corte), es decir, un pensador realista, empapado de cristianismo. Su perspectiva nos parece la más alta, la más calificada desde la cual se puede dar razón, con justeza, de la trayectoria del pensamiento humano y de sus varias vicisitudes.

J. es un pensador aferrado al ser, a lo real. "Lo real es lo que es, independientemente de nuestros deseos, de nuestros caprichos", nos dice (p. 55). Es un pensador que ama la verdad y cree firmemente que ella es accesible (el escepticismo no se aviene con

el hombre y es indigno de él). Mirando sin prevenciones el ser de las cosas, se descubre fácilmente la existencia de un orden inteligible permanente, de un "sentido" en el mundo. Se descubre que hay verdaderas naturalezas o esencias, y que "las cosas tienen contornos bien definidos, una manera de ser muy neta" (p. 62), se advierte que todo tiene una medida, así como hay límites y normas objetivas que no se pueden transgredir impunemente.

Mirando sin prevenciones, hemos dicho. Esta es una "actitud" frente al ser de las cosas, y nos parece, junto con el A., la disposición más franca y más sana, la postura más seria, la única verdaderamente fecunda, la que caracteriza al pensamiento filosófico realista. Y es según las normas más estables del pensar, y apoyado invariablemente en "la solidez inquebrantable de lo real" (p. 9, pról.), que el A. se permite juzgar holgadamente las doctrinas idealistas o empiristas, y condenar severamente tanto el movimiento radical como el estaticismo absoluto.

J. se muestra implacable en la crítica e impecable en la expresión; una inteligencia madura, reflexiva, experimentada, que sabe llegar de inmediato al punto crucial de los problemas. Anticoncordista seguro, nada proclive a encontrar compatibilidades entre cosas incompatibles, que denuncia sin timidez los intentos, más o menos encubiertos, de muchos pensadores católicos que quieren solidarizarse con el mundo moderno y sonreírle al hombre de hoy por medio de un pretendido "diálogo" que no resulta más que una "entrega" pura y simple (véase el capítulo dedicado al teilhardismo, y su refutación a Dalbiez en el capítulo consagrado a Freud). Por tanto, nada de concesiones: "Aquí los globos son globos..., los gatos gatos y las liebres liebres" (p. 8, pról.).

Y es que así lo exige la verdad; en definitiva, la Verdad. ¿Y qué es la verdad? "La acogida que realiza la inteligencia del hombre al ser, cuando lo interroga sobre lo que él tiene de más profundo y esencial en sí mismo" (p. 7, pról.). Es la adecuación del enten-

dimiento a la cosa. Y la verdad tiene carácter de permanencia: "Una aserción es verdadera o falsa en sí misma, no es la fecha de su enunciado la que le da o le quita su valor" (p. 57). La verdad no "evoluciona" ni puede ser "superada". Ningún tipo de relativismo o moviismo (en el que se inscriben por igual Hegel, Bergson, Marx, Teilhard) posee fundamento suficiente para mantenerse en pie por mucho tiempo; su refutación es simple y válida en todos los casos: si todo es relativo o cambia, al menos una cosa no es relativa ni cambia: la afirmación de que todo es relativo o cambia. El evolucionismo se devora por los pies, es víctima de sus propias conclusiones. Por otra parte, no se crea que uno es verdadero por el hecho de ser original. Originalidad no es verdad (independientemente de que hoy constituya una gran originalidad proclamar la verdad...).

Precisamente para salvar esta idea de la verdad, el A. no vacila en calificar al idealismo (Descartes, Spinoza, Hegel) como "una verdadera perversión de la inteligencia" (p. 54) pues, al no dar cabida a su relación natural con lo real, hace de sus representaciones un absoluto; si el sentido común admite espontáneamente que el mundo exterior existe en sí, con independencia del sujeto que conoce, el idealismo pone este dato primitivo entre signos de interrogación y comienza a encerrarse en el puro pensamiento, tras haber reducido el ser al pensar. La verdad es otra: pensamiento y mundo exterior son irreducibles el uno al otro, dándose una mutua presencia de lo real al pensamiento y del pensamiento a lo real (cf. p. 54).

El pensamiento es parte de lo real, es una forma original de lo real y se constituye como tal (es decir, como pensamiento) a partir de lo real, a partir de ese contacto inicial, primigenio, con el ser de las cosas, que le proporcionan su medida, su contenido y especificación. En efecto, "si la realidad se funda sobre el pensamiento, y si el pensamiento es el acto de un sujeto humano, no existe ninguna realidad fuera del hombre, y no hay más lugar para Dios" (D. Staffa, cit. p. 53).

Es lo que vemos hoy. ¿O no son éstas las conclusiones del idealismo?

2. La filosofía realista revaloriza el sentido común. Para el idealismo, la primera experiencia del hombre en su contacto con las cosas constituye un "error inicial" (p. 24) (¿apoyándose en qué criterio?) que debe ser rechazado de plano. La filosofía realista, en cambio, que se proclama una metafísica natural de la inteligencia humana, se constituye, en cuanto a su armazón fundamental, en base a los datos primarios de la experiencia y en base a los primeros principios de la razón. Luego, mediante una crítica del conocimiento, procede a justificar reflexivamente esta adquisición y a corregir lo que fuere necesario, a fin de asegurar en todo momento los pasos de la inteligencia y sus conquistas en relación al ser de las cosas.

La experiencia sensible más masivamente inmediata (e innegable) y los principios fundamentales de la razón dados igualmente a todos los hombres (también innegables); he ahí la "manera" de la filosofía realista. Realidad y pensamiento sin oposición, sin confusión; por el contrario, distintos aunque complementarios, el uno enriqueciéndose por el otro; cada cual con su estructura propia, sin absorciones, sin torsiones ni violencias, sin aprioris, sin ofuscaciones ni encerramientos. Feliz y grato encuentro del hombre con las cosas, gozosa participación del espíritu en la armonía, el orden y la belleza del mundo. Las cosas son para el espíritu, a fin de que él las asimile y haga propia su fisonomía inteligible. La filosofía es un encumbramiento del espíritu a través de los seres.

Y como la pretendida omnipotencia de la razón frente a todo es un absurdo, ya que el hombre no es la medida de la verdad, la sana filosofía de que hablamos, si bien reconoce que el hombre es capaz de alcanzar la verdad, declara también que no por ello agota lo cognoscible en su totalidad. La filosofía realista, firmemente asentada en los principios de la razón natural, tiene, sin embargo, una "apertura" muy amplia hacia el misterio (y no se piense que hay misterios sólo en el plano sobrenatural).

3. A fuerza de delatar arbitrariedades y errores, Jugnet, va como despejando el terreno, y nos lleva insensiblemente a una auténtica concepción de la filosofía como pensamiento del hombre ubicado de cara a lo real.

El filósofo realista es el que sabe "respetar" la complejidad propia de lo real sin sustraerse de ningún modo a sus exigencias, antes bien someténdose dócilmente a ellas; lejos de él la pretensión de simplificar el asunto de que se trata, doblegando las cosas, unilateralizando la verdad, o tomando posiciones extremas insostenibles.

Es una especie de enfermedad muy lamentable ésta del pensamiento que no termina de orientarse definitivamente (pasto para el escepticismo y el relativismo) respecto de nada (hasta el tan caro concepto de verdad ha sido desfigurado a lo largo de la historia). Parece que se moviera según el juego acción-reacción, yendo de una antípoda a la otra, sin instalarse nunca en el punto preciso que exige la realidad de las cosas.

¿El remedio? Una buena dosis de realismo metafísico. Sólo él es capaz de librarnos oportunamente de toda catástrofe. Sólo él nos hace ver claramente que no se puede ni se debe endiosar la razón, sacrificando, en aras de sus grandiosos "sistemas", todo lo demás (voluntad, sensibilidad), como tampoco se puede ni se debe prescindir de ella totalmente, hasta hacer del hombre un animal simplemente más evolucionado (marxismo) o una pura voluntad de poder (Nietzsche) desprovista de sentido y sin medida para nada. Hay que aceptar y reconocer el valor propio de cada facultad y su lugar específico, dentro de sus justos límites. O, como dice el sentido común de la gente: "un lugar para cada cosa y cada cosa en su lugar" (¡otra vez el sentido común: saliéndonos al paso!).

El realismo nos enseña que no se puede decir, con Kierkegaard, que los actos de un hombre inspirado por la fe, son totalmente contrarios a la moral natural; ni, por otro lado, que la fe no sea más que la prolongación —un plus— de la moral natural. La fe, es cierto, no contradice la moral, incluso

la supone, pero está en otro nivel, la sobrepasa en virtud de su mismo carácter sobrenatural.

Asimismo nos enseña la imposibilidad de afirmar que la intervención de la razón en relación con la fe (no sólo en la búsqueda de los motivos de credibilidad sino también en la explicación del contenido revelado y de las definiciones dogmáticas) sea algo absurdo y estéril. No. La fe no contradice a la razón. ¿O acaso hay algún misterio en el catolicismo que obligue a la razón a ceder en su propio campo? ¿No sucede, por el contrario, que hasta la corrige y enriquece, precisamente porque la supera? La fe corona a la razón. Una fe sin inteligencia, como pretende Kierkegaard, es, ni más ni menos, un salto en el vacío con los ojos vendados y las manos atadas, pura subjetividad, sin ningún contenido objetivo pensable (y así se ve cómo en el mismo Kierkegaard la fe haya sido turbación y hasta desesperación: en efecto, la razón no tolera semejante trato. Es que él reaccionaba contra Hegel, para quien la religión era algo sencillamente infantil, ya que la razón lo era todo y lo sabía todo. Si bien es cierto que el contenido de la fe resulta misterioso e incomprensible en muchos casos, y la fe misma, como virtud sobrenatural, no brota de un razonamiento silogístico, sin embargo, la razón no sólo "prepara" el camino a la fe sino que tiene también la honrosa misión de dar explicación de la fe. Por eso la fe es un claroscuro: ni evidencia absoluta, ni duda desesperada, al mismo tiempo que comporta tanto un contenido objetivo como un acto libre e íntimo del sujeto (cf. p. 116).

Es también gracias al realismo metafísico que entendemos cómo el hombre no es ni debe ser el ángel de Descartes, ni la bestia, dominada por el instinto, de Freud, para quien la santidad —y nada menos que la santidad!— no pasa de ser una "sublimación" del instinto sexual...

Lo mismo ocurre con el optimismo a lo Condorcet o a lo Comte, y con el absurdismo o nihilismo a lo Sartre o a lo Heidegger. ¿Por qué, si no es cierto que la "Humanidad" vaya en la dirección de un progreso indefinido

en todos sus aspectos, deba decirse que "la existencia es absolutamente insoportable... todo es vano... todo merece ser destruido", que el mundo es un acontecimiento sin razón, sin plan, "la necesidad estúpida"? (Nietzsche, cit. p. 123). Nada nos obliga ni a uno ni a otro, como quiera que ninguna proposición es más cierta que la otra.

¿Por qué, en fin, vamos a decir que porque la política, las ciencias, el arte, son autónomos respecto de la moral (por tener cada uno su objeto y su método propio) ésta no deba tener derecho de "supervisión" sobre todos ellos (cf. p. 32) y orientarlos, como a toda actividad, hacia el fin último del hombre? Al menos, si no queremos que nuestras sociedades engendren un monstruo esteticista a lo Gide (cf. p. 29) o una feroz maquinaria política a lo Maquiavelo (cf. p. 39).

Podríamos continuar indefinidamente. Pero sería excedernos. Bástenos con lo dicho.

Sólo nos resta detenernos y observar, observar con sentido e íntimo placer cómo el realismo metafísico (con Santo Tomás a la cabeza) es capaz de hacer frente con valentía a tanta confusión, y escapar serenamente a todo este juego dialéctico, pernicioso y diabólico, ubicándose en el justo medio —siempre aferrándose a lo real, al ser, a lo que es—, y, superando estas aparentes contradicciones, es capaz de elevarse por sobre ellas y dar razón de todas estas contiendas, fruto de la ilusión y el engaño. Sólo el realismo metafísico está en condiciones de proporcionar a todos los hombres de hoy, sedientos de las aguas vivas de la Verdad, el sentido de la Belleza, de la Unidad y del Bien, aspectos inseparables del ser (¡recompensa feliz de los perpetuos buscadores del ser!).

El hombre no debe imponerse a las cosas y pretender dominarlas (ellas también tienen mucho que desirnos), no debe creerse omnisciente y omnipotente, pues la consecuencia trágica e inexorable de esta "desmesura" (que en cristiano se llama orgullo) es de todos bien conocida: la rana que quería ser tan grande como el buey,

reventó (cf. p. 293). El hombre quiere hacerse Dios, absolutizarse. ¡Loca pretensión! Está a punto de reventar él también...

El olvido y el rechazo de Dios de nuestros pensadores modernos (Sartre, Nietzsche, Bakunin), admitido gruitamente, sin discusión alguna, es muy significativo. Pero ¿a qué puede llegar el hombre sartreano, totalmente librado a sí mismo, creador y señor de sus propios valores, sin moral, sin esencias, sin Dios...? El nihilismo y el pesimismo más radicales serán la única respuesta posible. ¿O acaso nos admira que la filosofía de hoy no nos hable más que de la náusea, de la angustia, de la rebelión por la rebelión (cf. p. 196), y que al final uno termine con la boca amarga de fracaso y desilusión...?

Es mucho todavía si no desesperamos.

Pero es que no podemos olvidar a Dios y ponernos en su lugar.

Jugnet cita a Emmanuel Bert, que

refiere la historia de dos inscripciones murales recientes:

"Dios ha muerto". Firmado: "Nietzsche".

"Nietzsche ha muerto". Firmado: "Dios" (p. 294).

Aunque lamentamos estar en desacuerdo con una afirmación que, de pasada, hace Jugnet en la p. 115, refiriéndose a la interpretación "existencial" "poco segura" de la metafísica tomista que ofrece E. Gilson en "L'Être et l'Essence" (aconsejamos la lectura o re-lectura de esta obra de Gilson, sobre todo en su 3ª edición francesa, donde se defiende expresamente contra tal acusación), recomendamos decididamente la presente obra y, para su mejor comprensión, sugerimos, como lectura previa, el artículo "Un auténtico maestro y gran filósofo tomista: Louis Jugnet" de Gustavo D. Corbi, aparecido en MIKAE 15 (1977) 81-118.

PABLO LORENZO

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 3er. Año de Filosofía

MIKAE 1

Revista del Seminario de Paraná

Casilla de Correo 141 - 3100 PARANA (Entre Ríos) - ARGENTINA

PRECIOS DE 1980

Suscripción ordinaria (números 22, 23 y 24)	\$ 30.000
Suscripción de apoyo	\$ 50.000
Suscripción extraordinaria	\$ 100.000
Suscripción de estudiantes	\$ 20.000
El ejemplar	\$ 10.000
El ejemplar atrasado (Nros. 1, 2, 3, 4, 5, 6 y 10 agotados) \$	10.000

Cheques y giros a nombre de:

REVISTA SAN MIGUEL

CASILLA DE CORREO 141
3100 PARANA
PROVINCIA DE ENTRE RIOS
A R G E N T I N A

- MUÑOZ Héctor, O. P., **Poemas y cantos**, Ed. del A., Bs. As., 1979, 52 pgs.
- ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE, **Indices verborum et locutionum decretorum Concilii Vaticani II. 1º. Constitutio de Sacra Liturgia Sacrosanctum Concilium**, Bologna, 1979, 148 pgs.
- ESPOSITO CASTRO, Mons. Alfredo, **Guía para leer a Puebla**, Claretiana, Bs. As., 1979, 45 pgs.
- VARIOS, **Pablo VI, hacedor de la paz. Sus once mensajes**, Claretiana, Bs. As. 1979, 141 pgs.
- JUGNET Louis, **Problemas y grandes corrientes de la filosofía**, Cruz y Fierro, Bs. As., 1978, 316 pgs.
- PITHOD Abelardo, **Curso de Doctrina Social**, Cruz y Fierro, Bs. Aires, 1979, 263 pgs.
- GAZULLA José, Sch. P., **Fue crucificado**, Difusión, Bs. Aires, 1979, 193 pgs.
- ORELLANO Francisco H., **El Papa que vino de lejos**, Difusión, Bs. As., 1979, 218 pgs.
- RODRIGUEZ Pedro, **Iglesia y Ecumenismo**, Rialp, Madrid, 1979, 418 pgs.
- ELOY Arturo, **La comunión de pie y en la mano**, Tradición, México, 1979, 71 pgs.
- GARCIA GUTIERREZ Jesús, **La lucha del Estado contra la Iglesia**, Tradición, México, 1979, 314 pgs.
- SAN JUAN CRISOSTOMO, **Homilías. Tomo IV. Comentario al Evangelio de San Mateo. Tercera parte**, Tradición, México, 1979, 270 pgs.
- JUAN PABLO II, **Mensaje a la Iglesia de Latinoamérica**, BAC, Madrid, 1979, 206 pgs.
- MARIAS Julián, **Problemas del Cristianismo**, BAC, Madrid, 1979, 140 pgs.
- RAHNER Karl, **Dios con nosotros. Meditaciones**, BAC, Madrid, 1979, 119 pgs.
- PIEPER Josef, **El concepto de pecado**, Herder, Barcelona, 1979, 119 pgs.
- PITHOD Abelardo, **Dinámica de las tensiones. Estudios sobre la teoría de las tensiones estructurales**, Fundación Arché, Bs. As., 1979, 179 pgs.
- HAECKER Teodoro, **Virgilio, padre de Occidente**, Ghersi, Bs. As., 1979, 149 pgs.
- MACCHI Manuel E., **Primera presidencia constitucional argentina**, Palacio San José. Museo y monumento nacional "Justo J. de Urquiza", Concepción del Uruguay, 1979, 282 pgs.
- COLOM, Antonio J., S. J., **Filosofía del desarrollo económico (Estructuras Fundamentales)**, Fundación "Carlos A. Sacheri", Corrientes, 1979, 151 pgs.

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DEL SEMINARIO DE PARANA

1. — En lo que toca a **LO ESPIRITUAL**. Este Seminario tendrá su centro en Cristo, y orientará toda su vida en orden a lograr una indisoluble unión con Él. Será, por ello, un Seminario profundamente eucarístico. La filial devoción a la Santísima Virgen será también un sello distintivo del mismo. Los seminaristas se ejercitarán asidua y empeñosamente en la práctica de las virtudes, dando primacía a la vida de oración y de caridad, en base a la doctrina y el ejemplo de los maestros reconocidos de la vida espiritual. Esta espiritualidad no será la de un simple laico sino la de alguien que está llamado al sacerdocio y, por consiguiente, a ir preformando desde ahora la imagen de Cristo Sacerdote.

2. — En lo que toca a **LO DOCTRINAL**. Este Seminario pondrá especial cuidado en la transmisión de la íntegra doctrina de la Iglesia Católica expresada en su Magisterio ordinario y extraordinario. La doctrina de Santo Tomás, tanto en el campo de las ciencias sagradas como en el de la filosofía, constituirá el núcleo de su enseñanza.

3. — En lo que toca a **LO DISCIPLINAR**. Este Seminario quiere formar a sus seminaristas en un estilo de viril disciplina que haga posible un ambiente de estudio, de silencio, de sacrificio y de ejercicio práctico de la obediencia.

4. — En lo que toca a **LO PASTORAL**. Este Seminario desea iniciar a sus seminaristas en la práctica del apostolado. Tal iniciación será moderada y conforme a las exigencias de una formación progresiva.